

دراسات
في الفلسفة الوجودية

تأليف
عبد الرحمن بزي

دار الثقافة ببيروت
لبنان



التطور الفلسفي

في النصف الأول من القرن العشرين

تيار الفكر متصل لا يقبل الانقطاع ولا الاقتطاع ، وليس ثم زوايا بل
 حلقة بينه وبين الزمان الآلي بأيامه وأعوامه ؛ إنما التصور العقلي هو الذي
 يضطرنا إلى الترخّص في الاقتطاع — وهذا تحفظ لا بد أن نبديه قبل
 السماح لأنفسنا بالتحدث عن التطور الفلسفي إبان النصف الأول من القرن
 العشرين ، وهو يقتضينا كذلك أن نمهد له بمقدّماته وأصوله ، حتى يستردّ
 مكانه في الإطار التاريخي العام .

• • •

لم يكن في القرن التاسع عشر من الغباوة ما نعاه عليه ليون دوديه
 Daudet على الأقل في الفلسفة . فقد شهد النصف الأول منه بناء المثالية
 الألمانية يقوم على تشييده فشته Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) بما انتهى إليه
 من القول بـ « الأنا » Ich bin Ich وما يناقضها من « اللاأنا » Nicht-Ich
 وما يتركب من كليهما في الأنا من تعارض فيما بين الأنا المتجزئ واللاأنا
 المتجزئ ، مما يعنى القول بجوهر أول أصيل واحد هو « الأنا » ، ما عداه
 إنما ينشأ من رفع الأنا الواقع في نفسه ، وهذا الواقع المرفوع يوضع بمثابة
 « لاأنا » هو في الحقيقة فعل من أفعال الأنا نفسه . فكل ما في الوجود
 من الأنا ، وإلى الأنا يعود . ثم قسّى على آثاره هيجل Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١)
 بما قرره من منطق التطور ومن حقيقة المطلق . والمطلق عنده هو العقل
 والصورة Idee والروح ، هو الواقع الفعلي الذي يُنظّر نفسه في معرض
 الطبيعة ثم يعود منها إلى الروح على سياق التطور العقلي التالي : موضوع ،
 نقيض موضوع ، مركب موضوع ؛ والأخير هو بمثابة الوحدة العليا التي

تنطوى على الطرفين المتقابلين . والمطلق هو العقل المطلق ، هو الله قبل خلق الطبيعة والروح الفاية . والطبيعة هي خروج « الصورة » المطلقة عن ذاتها ، فليست حرية إذن ، بل هي ضرورة واتفاق ؛ وهي تصور إلى استعادة الوحدة المفقودة ، وبلوغ الوحدة هو الروح نفسها ، هو قيام « الصورة » المطلقة بذاتها .

وكان هذان المذهبان بمثابة الإفضاء الطبيعي للمذهب النقدي الذي وضعه كَنت Kant .

وفي كنف هيغل - وإن انتهى إلى تحطيمه - نما مذهب مفكر متوحد كان يحيا في عالمه الخاص الفريد ، وسيكون له في تطور الفكر الفلسفي في القرن العشرين أخطر أثر ، ألا وهو سيرن كيركجور Søren Kierkegaard (١٨١٣ - ١٨٥٥) .

كانت مسألة المسائل عند كيركجور كما قال في « يومياته » (بتاريخ أول أبريل سنة ١٨٣٥) هي « أن أجد حقيقة ، حقيقة ولكن بالنسبة إلى نفسى أنا ؛ أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيأ وأموت » . فهذه الفكرة هي حياته نفسها ، وهي بسبيل تحقيق إمكاناتها ؛ ولذا يجب أن تكون تضالاً بين الذات وبين المطلق ، بين الله وبين العالم ، بين الواقع وبين المثال ، بين اللحظة الحاضرة وبين مجموع الحياة ، بين الزمان وبين السرمدية ، بين العلم وبين الإيمان . وهذا التضال سيطلع الوجود بطابعه الأصيل وهو أنه : الاختيار ، والتغير ، والافراد ، والذاتية ؛ وهو المهم المتصل : فالذات مهمومة بذاتها باستمرار ؛ وهو الشعور بالحرية ، وبالتالي بالخطيئة ؛ وهو الوجود في « الحضرة » وجهاً لوجه أمام الله . فالإنسان فرد فريد لا يمكن تكراره ؛ لا يوضع تحت معنى أهم ، ومن هنا لا ينطوى في معنى مجرد . والوجود تناقض ، لأنه نقطة التلاقى بين المتناهي واللامتناهي بين الزمنى والسرمدى . فهو في فرديته المتنامية مغمور في الزمان ، يعود

إلى نفسه ، ويدور حول نفسه مؤكداً لنفسه في هيلتها *Concrétude* وفردانيتها *Individualité* . ولكن الوجود ، بوصفه حضوراً في اللامتناهي وفي السرمدية ، إنما يعود إلى الله ، إلى المطلق . وفي هذا التقاطع بين الفردية المنطوية على نفسها ، وبين الحضرة المشاركة في الرابطة مع الله ، يقوم الوجود المتوتر الحي بما ينطوي عليه من مخاطرة ، ووثبة ، وخطيئة — وكل هذه معاني أساسية تكونت مقولات الحياة الوجودية عند كيركجور .

ولا حقيقة عند الفرد إلا ما يحياه وينفعل له ؛ ولهذا كانت كل حقيقة انفعالية عند كيركجور . وفي هذا يقول : « إن النتائج التي ينتهي إليها الانفعال *Passion* هي وحدها الخليفة بالإيمان ، هي وحدها المقننة » (« الخوف والقسورية » ، ص ١٦٥) — لأن الحق هو ما يلتزم به الفرد ويكون متأهباً للمخاطرة في سبيله . فإن شئت أن تعرف معيار الحق عند إنسان ، فعليك ملاحظة ما إذا كان يحياه دون تحفظ ويلتزم كل نتائجه .

والفرد جوهره الحرية ، الحرية التي تؤكد نفسها في مقابل ما عداها . والحرية اختيار مطلق . والاختيار ينطوي على السبذ ، مما يسمح للعدم بولوج الوجود ، ولهذا كان في الوجود هوة وثغرة لا يمكن ملؤها أبداً . والاختيار ينطوي على المخاطرة ، والمخاطرة تستدعي اليأس . ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية الضرورية في تكوين الوجود . ولا سبيل إلى التخلص من اليأس ، ولا معنى للتخلص منه ، لأن التخلص من اليأس هو والعدم سواء ، إذ اليأس مصدر الشعور والتفكير ، مصدر التعالي الدائم : فمن لا ييأس مما فيه ، لا يطلب شيئاً أبداً ، أعني : لا يشعر ولا يفكر ولا يصبر .

والحرية مقتضى انفعالي آخر هو القلق . والقلق نوع من الدوار ، ونوع من النور ، هو قوة نفسية ولكنها ذات سورة جنسية *demoniaque* غرارة ؛ والأصل في هذا القلق *Angst* هو شعور الفرد ، في فعله الحر ،

بالخطيئة الناشئة بالضرورة من الاختيار لأن الاختيار بذه لمكثات ،
وعن طريق التبذ يتسلل العدم إلى الوجود ؛ ومن هنا جاءت الصلة الوثيقة
بين العدم والحرية والقلق .

ذلك مذهب كبركجور في خطوطه العامة التي ستكون ينبوع الوحي
للوجودية في القرن العشرين فلندعه الآن حتى نلتقى به مرة أخرى مع
الوجوديين .

وفي مقابل المثالية الألمانية بفروعها العديدة وامتداداتها الهائلة - قامت
الوضعية يحمل لواءها أوجيست كوت Auguste Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧)
وكان يهدف من ورائها إلى الحد من غلواء النزعات الروحية ، وإن لم
يسكن هو من دعاة للمادية ولا التجريبية المطلقة ، فهو قد أخذ على
المادية نفسها :

(١) أنها غير علمية ، لأن المادية ترى في المادة موضوعاً غير معيّن
تتعاوره الظواهر ؛

(٢) وأنها في تفسيراتها ترد الأعلى إلى الأدنى .

على أنه يجب أن يلاحظ أن كوت قد تطور تطوراً شديداً من تجريبية
تكاد تقرب من المادية - إلى وضعية تنحو نحو التوسع في التفكير العقلي
على حساب الميدان التجريبي ؛ حتى انتهى به الأمر في خاتمة المطاف إلى
القول بأراء لا يمكن ردّها إلى المعرفة التجريبية وحدها ، مثل : قانون
الأطوار الثلاثة الذي فسّر به تطوّر الفكر البشري من الطور اللاهوتي إلى
الطور الميتافيزيقي حتى ينتهي إلى الطور العلمي الوضعي ؛ ومثل اعتقاده
بثبات قوانين الطبيعة ، وقوله بسيادة الإيثار على الأثرة بوصف ذلك الصورة
الطبيعية للنشاط الإنساني ، ودهوى الإنسانية بوصفها الوجود الأكبر
Grand Être ، وأن قيمتها أكبر من قيمة الأفراد .

وإلى جانب هذا التعمق نقول : إن الوضعية التي أقام بناءها كوت ترمى إلى استبعاد ما بعد الطبيعة وإحلال البحث عن القوانين - بوصفها الروابط الثابتة بين الظواهر - محل تلك الميتافيزيقا . فلا حقيقى إلا الظواهر والظواهر تفسر بالظواهر ، فلا مجال للإلهابة بتفسيرات خارقة أو مجردة ، لهذا يجب استبعاد الملل الذئبة والملل الأولى . والواقعة *fait* هي العنصر الوحيد الداخل فى تركيب مادة العلم . وعلى العالم أن يبحث عن القوانين فى كل فروع المعرفة التى يعنى ببحثها . وليسكن مثله الأعلى المنهج المستخدم فى الرياضيات والعلوم . وليس للعالم أن يتجاوز نطاق الواقع المحسوسة ، ولا أن يستعين بالفروض غير المنبثقة من صميم المحسوسات

وقال كوت بنظرية الوسط أو البيئة أو المحيط *milieu* فى العلوم الحيوية ويقصد بالوسط : مجموع الظروف الخارجية بكل أنواعها ، التى تعين وجود الكائنات العضوية ، بحيث تكون الظواهر الحية كلها ناشئة عن تضافر الكائن العضوى مع الوسط .

وعلى آثار كوت سار كل من إميل لثريه *Emile Littré* (١٨٠١ - ١٨٨١) اللغوى الفرنسى المشهور ، الذى أخذ على كوت تطوره الأخير الذى يراه لثريه متشافياً مع الوضعية الحقة .

وفضل كوت إنما هو فى إنشائه علم الاجتماع على أسس علمية تجريبية ، وهو ما تولى أنصاره إكمال بنائه فى القرن العشرين ، وأشهرهم : إميل دوركهايم *Emile Durkheim* (١٨٥٨ - ١٩١٧) وبوجه *Célestin Douglé* (١٨٧٠ - ١٩٣٨) ولوسيان ليفى بربل *Lucien Lévy-Brühl* (١٨٥٧ - ١٩٣٩) .

ذلك هو التراث الذي خلفه القرن التاسع عشر في حياته : مثالية ،
ووضعية .

وجاء القرن العشرون ابناً حاقاً لم يكن همه إلا الهجوم على القرن
السالف . وعن هذا الهجوم اتخذ أبناءه مواقفهم وحددوا مذاهبهم ، وهي
مذاهب أو مواقف يمكن أن نميز فيها ثلاثة تيارات رئيسية :

(١) التيار الروحي ، ويمثله برجسون ، والنزعة التوماوية الجديدة ،
وأصحاب فلسفة الروح وأشهرهم لوى لافل ورينيه لوسن René Le Senne
ويقول برديائيف N. Berdiaeff .

(٢) التيار الوجودي ، وقد أسسه هيدجر ثم يبرز ، ومن أشهر
مثليه : سارتر في فرنسا ، وأبنياو في إيطاليا ، وأرتيجا إي جاسيت
Ortega y Gasset في أسبانيا .

(٣) التيار الفعل والعلى ، ويمثله وليم جيمس W. James ، وفردينند
كننج اسكوت شر F. C. S. Schiller وجون ديوى J. Dewey بوصفهم
فعليين Pragmatistes بينما يمثل الواقعية الجديدة ج. ا. مور G. E. Moore
وبرترند رسل Bertrand Russell وألفرد نورث هويتهد
Alfred North Whitehead

أما برجسون Bergson (سنة ١٨٥٩ - ١٩٤١) فقد أخذ عن الوضعية عنايتها بالوقائع ، لأنه لا يود أن يقيم مذهبه على الأفكار ، بل على الوقائع ، لكنه ينتهي إلى عكس ما يذهب إليه الوضعيون . والفكرة السائدة ومركز المنظور في كل مذهب هي فكرة الوجدان بوصفه ملكة الإدراك ، ثم فكرة المدة durée بوصفها نسيج الواقع الحى .

أما الوجدان intuition فقد عرفه بأنه « ذلك النوع من المشاركة العاطفية التى بها ينتقل المرء إلى باطن الموضوع لكيما يصبح شيئاً واحداً هو وما فى الموضوع من مفرد نسيج وحده ، وبالتالى ، لا يقبل التعبير عنه » (« الفكر والمتحرك » ص ٢٠٥) . وبالرغم من هذا التعريف فلا يزال معنى هذه الملكة وإمكان وجودها موضوعاً لكل شك . أما نظريته فى المدة فنأشئة عن نظريته فى الحياة بوصفها التغير الدائم وأخلق المتصل : « فالوجود بالنسبة إلى الكائن الوامى هو التغير ، والتغير هو السير فى النضج ، والسير فى النضج هو أن يخلق الموجود ذاته بلا انقطاع » (« التطور الخالق » ص ٨) . وهذا الموجود الحى المتغير الخالق المتجدد هو الزمان ، وما عداه فهو المكان . فالزمان معناه : المدة الفعلية ، والكثرة الكيفية ، والاتجانس ، والتوالى ، والكيف ، والتغير ، والبطون أو المحايثة Immanence ، والاتصال النفسى ، والامتداد ، والنقوذ المتبادل والتلقائية ، والحرية والتطور الخالق ، والشعور ، والروح . أما المكان فعناه : الامتداد ، والعدد ، والتجانس ، والمعبة Simultanóité ، والتتالى ، والكم ، والنكون ، والخروج ، والانفصال ، والاتداخل ، والضرورة ، والآلية ، والمادة ، فالزمان والمكان إذن على طرفى نقيض ، ومن كليهما يتكون نسيج الوجود عامة :

والمدة الخالقة هي في جوهرها حرية ، لأن التفسير يقتضى الحرية ،
والكنه لا يقصد منها الحرية الأخلاقية ، إنما الحرية عنده وسط بين المعنى
الذى يفهم به هذا اللفظ عادة ، وبين معنى الاختيار *Libre arbitre* .
فهو يرى أن الحرية هي ، من ناحية ، أن يكون المرء هو ذاته تماماً وأن
يفعل وفقاً لذاته ، أى الإستقلال بالذات في مقابل ما ليس إياها ، ولكنها
ليست السوية *indifférence* ، أى القول بإمكان الضدين على السواء .

والحياة عنده استمرارٌ لسورة *élan* واحدة انقسمت بين خطوط للتطور
مماثلة . وهي بمثابة فريد واحد ينمو على الدوام ، ولكن مسار التطور
ليس واحداً وكأنه مسار كرة أطلقها مدفع ، بل هو أشبه ما يكون بمسار
قنبلة انطلقت وسرعان ما انفجرت وتناثرت أجزاءها التى هي قنابل أيضاً
سرعان ما تنفجر وتتناثر ، وهكذا باستمرار .

ذلك مذهب برجسون في الوجود والحياة ، انتظر الناس طويلاً أن
يتوجه بمذهب في الأخلاق ، فطلع عليهم في سنة ١٩٣٢ بكتابه المشهور
« ينسوها الأخلاق والدين » . وفيه أدار مذهب الأخلاق على محور التفرقة
بين « الجماعة المغلقة » و « الجماعة المفتوحة » . و « الجماعة المغلقة »
هي الجماعة التى فرضتها الطبيعة علينا وحدثنا إلى الانخراط فيها فريضة
الاجتماع . وهي جماعة محدودة الأفراد ، هما كان انساها ، مثل الأمة .
والأمة لا تهدف إلى الإنسانية ، « وبين كليهما من البُعد ما بين المحدود
واللامحدود ، والمغلق والمفتوح » (ص ٢٥) . أما الجماعة المفتوحة فهي
الإنسانية عامة . هي النزوع إلى تحقيق مُثلٍ أعلى . وأفرادها هم الممتازون
من الحكماء والأولياء . وفنائها هي الوفاء وبذل الذات ، والإستعداد
للتضحية والإحسان . والإلزام في أخلاق الجماعة المغلقة ينشأ عن ضغط
عناصر المجتمع بعضها على بعض ، وفي الجماعة المفتوحة ينبثق الإلزام من
قوة النزوع والسورة .

ويشاطر هذين النوعين من الأخلاق نومان من الدين : الدين السكوني *statique* والدين الحركي *dynamique* . والأول يصدر عن الوظيفة المبدعة للأسامير مما يولد التهاويل والخرافات والمعتقدات ؛ أما الثاني فينبثق من السورة الحيوية المتصلة ، من نزوع الحياة إلى الخلق ، عن التطور الخالق . وبها كان مولد الدين الحركي في التصوف ، بوصف التصوف استمراراً للفعل الإلهي وخلقاً متصلاً وعشقا . « والعشق الذي يستولى على الصوفي الكبير ليس مجرد عشق إنسان لله ، بل هو عشق الله لجميع الناس . فمن طريق الله وخلال الله يعشق الإنساية كلها عشقا إلهيا » (ص ٢٤٩) .

* * *

وهكذا انتهى برجسون إلى نوع من التصوف العالي توج به تطوره الروحي ، مما قرب بينه وبين أصحاب النزعات الديلية ، حتى استعاروا منه بعض لفته ومعانيه . وقد ظهرت هذه النزعات الديلية في اتجاهها الفلسفي على نحوين : نحو كاثوليكي ، ونحو بروتستنتي فالأتجاه الكاثوليكي قد بدأ تحت تأثير الرسالة البابوية الجامعة *encyclique* التي صدرت في سنة ١٨٧٩ بعنوان « الأب السرمدي » *patrie aeterni* ومضمونها يرى إلى جعل مذهب القديس توما الأكويني هو المذهب الفلسفي الرسمي للكنيسة الكاثوليكية . فقامت النزعة التوماوية الجديدة يمثلها في فرنسا سرتيلانج *Sertillanges* وجريجولاجرانج *Garrigou Lagrange* ، وليس فيها من جديد إلهيافة أو تفسير معاني المذهب التوماوي ببعض معاني فلسفة برجسون أو المذهب العقلي

وأبرز شخصية في هذه الحركة كلها مورييس بلوندل *M. Blondel* ويتلوه جاك ماريتان *Jacques Maritain* - والأول أقرب إلى إسكال ، والثاني ممثل متزمت للمذهب التوماوي بعيداً عن تأثير برجسون . أما

الاتجاه البروتستنتى فيمثله كارل بارت Karl Barth (ولد سنة ١٨٨٦) الذى وضعه وجوجارتن Gogarten وتورنأيزن Thurnaysen وإميل برونر Brunner مذهباً فى اللاهوت البروتستنتى يستمد وحيه من كيركجور، ويرى إلى تأكيد معانى اللامعقول، والهوة بين المتناهى واللامتناهى، والتوتر بين الله والإنسان - حتى يقيم دين « ابتعاد » Abkehr ينكر إمكان كل « تقريب » بين الله وبين الإنسان يصدر عن الإنسان نفسه ، إنما الله وحده هو الذى يقدر على أن يعبر تلك الهوة ويخلص الإنسان بإفناء كل ما هو متناه ، وفقاً لقول مارتن لوتر Luther : « لو شاء الله أن يحمينا قتلنا » . - وفى هذه الحركة طرافة وغرابة وحمق تفكيراً كبير بكثير يحمينا ، قتلنا » . - من التوماوية الجديدة .

وفى أمريكا حيث الصناعة الفنية technique تسيطر على الأفكار نشأ المذهب الفعلى Pragmatisme بفضل شارلز سولندرز بيرس Charles Saunders Peirce (سنة ١٨٣٩ - ١٩١٤) ، وكان المؤسس الحقيقى له هو وليم جيمس (سنة ١٨٤٢ - ١٩١٠) الذى نشر المذهب ووجه القوة الدافعة ، وكانت الحركة فى الأصل رد فعل موجه ضد النزعة الهيكلية الإنجليزىة ممثلة فى برادلى Bradley ومتجرت Metaggart وبوزانكيت Bosanquet . وقد حمل لواءها من بين الإنجليز فردنند اسكوت شر (سنة ١٨٦٤ - ١٩٣٧) الذى دعا إلى إقامة ما بعد الطبيعة على أساس ما هو تجربى ، وبالتالى على أساس العلوم الدقيقة والتجربة الإنسانية ، ويرى أن أساس الحياة كلها هو الأنا الشخصى ، وأن الفرد هو مفتاح لغز العلم ، ولكنه لا ينتهى مع ذلك إلى الفردية المطلقة ، بل يربطها بالجموع .

وخلاصة المذهب أن العقل والعلم والتفكير عامة هى فى خدمة الحياة وأنهم أدوات للكفاح فى الحياة ، ومن هنا سمي باسم مذهب الأداة

Instrumentalism خصوصاً عند جون ديرى ، والحق ، تبعاً لهذا ، هو ، ما يودى إلى تحقيق فعل ، وما يغير إلى باعث على فعل تقتضيه الحياة . فالحق يتحقق صدقه بنتائجه العملية . ولا يجد المذهب غضاظة في أن يتبع العقل أو الحس ، التجربة الحسية أو التجربة الدينية سواء ، ما دامت تؤدي إلى نتائج عملية ثمينة . « الحقيقة التى يقبلها التعليون هى ، وهى وحدها ، ما يقتادنا إلى فعل الأفضل ، وما يتفق خير اتفاق مع كل جزء من أجزاء الحياة ، وما يقبل الاتحاد والاتساق مع مجموع التجارب على خير نحو » (وليم جينس) « والحقيقة هى ما يعطى الرضا » (ف . هـ . ك . شلر) .

وإلى جوار هذا المذهب قامت فى إنجلترا محاولة لوضع واقعية جديدة تولى زعامتها برترند رسل B R Russell (ولد سنة ١٨٧٣) وألفرد نورث هويتهد A N Whitehead (ولد سنة ١٨٦١ وتوفى سنة ١٩٤٧) وتمتاز هذه الحركة بالناية بمسكلة ولقد المعرفة ، كما تمتاز بإشادتها بالعلم ، خصوصاً الرياضيات والفزياء الجديدة .

وجنا نصل إلى المذهب الذى يُعد الفلسفة الجديدة الوحيدة التى أبدعها القرن العشرون ، إلى جانب فلسفة برجسون - فقد رأينا أن المحاولات الأخرى كانت تجديدات لمذاهب قديمة ، أكثر منها وضعاً لمذهب جديد . ونعنى بها : الوجودية Existentialisme التى تحتل اليوم مركز السيادة المطلقة فى الفكر الفلسفى العتيق .

وهنا لا نستطيع أن نقدم إلا صورة مجملة جداً لخصائص هذا المذهب خصوصاً وهو ، كما وصفه أحد أتباعه وهو جبريل مارسل G. Marcel ، مثله مثل المروحة يتشعب شعباً بعيدة التباين ، ولكننا نستطيع أن نميز فيه

(١) الوجودية الحرة ، (٢) الوجودية المقيدة ؛ والأولى حرة من كل المعتقدات الموروثة ، والثانية تشد نفسها إلى عقيدة ، ويمثل الأولى هيدجر Heidegger وفي أثره ألبنيانو Abhagnano في إيطاليا الذي يسمى وجوديته الوجودية Esistenzialismo Positivo ، ثم جان بول سارتر J.P. Sartre في فرنسا . والثانية يمثلها كارل يسنز Karl Jaspers (ولد سنة ١٨٨٣) وجبريل مارسيل (ولد ١٨٨٩) . وكلتا التزمتين تعترف بكبر كجور بوصفه الأب الروحي للوجودية بكل اتجاهاتها ، وإن كانت الشعبة الثانية أقرب صلة إليه ، وكثيراً ما تهيب به .

والوجودية بكل معانيها تتفق في القول بأن الوجود يسبق الماهية ، فماهية الكائن هي ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده ، ولهذا هو يوجد أولاً ، ثم تتحدد ماهيته ابتداءً من وجوده . وتتفق كذلك في أن الوجود هو في المقام الأول الوجود الإنساني ، في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود أدوات الحسب ؛ وفي أن هذا الوجود متناه ، وسر التناهي فيه هو دخول الزمان في تركيبه . وعندها أن العدم عنصر جوهري أصيل يدخل في مقومات الوجود . والعدم يكشف عن نفسه في حال القلق Angst ، التي هي الحال الوجودية من الطراز الأول .

والإنسان حر ، يختار ، وفي اختياره يقرر نقصانه ، لأنه لا يملك تحقيق للممكنات كلها . والذات الوجودية تسمى بين الإمكان - وهو الوجود الماهوي Existenz - وبين الواقع وهو الوجود في العالم In—der—welt—sein . والذات تعلو على نفسها بأن تنقل من الممكن إلى الواقع فتتحقق ما ينطوي عليه . وفي هذا التحقيق تخاطر ، لأنها معرضة للنجاح والإخفاق ؛ ومن المخاطرة risque تولد ضرورة التصميم . وهذا التحقيق ضروري ، لأن الوجود لا يكتفى نفسه . واللحظات العليا للوجود هي تلك التي يكون فيها الوجود مهدداً في كيانه الأصيل ، مثل لحظات الموت وما إليها .

وعن نتائج هذه المعاني المشتركة بين كلتا الشعبتين يقوم الخلاف : فالشعبة الحرة ترى الوجود مأساة جائرة لا معنى لها تأخذ بمخيق الإنسان . والشعبة

المليدة ترى الوجود هو الله الذى يسكننا . الأولى ترى فى الغير مصدر عذاب الذات ، فتقول إن « الجحيم هو الغير » L'enfer c'est . Les autres على حد تعبير سارتر (ولد سنة ١٩٠٥) فى مسرحية « العالم المغلق » (أو « بين جدران أربعة » أو « الجلسة السرية ») Huis—Clos ؛ أما الوجودية الدينية ، فتقول بالمشاركة وبالحب . والأولى تقول بأن الوجود أسلم إلى نفسه كما يقول هيدجر (ولد سنة ١٨٨٩) ، وحاله حال لزوجة viscosité متوسطة بين حال العدم أو سيلان الحرية ، وبين ما هو فى ذاته ، هذا اللزج المتكثف المعتم على حد تعبير سارتر . أما الشبهة الأخرى فتري الوجود متجسداً وله معنى ، وأن حولنا حالة من الغائية لشارك فيها ونفضلها .

لابد أن يتحقق مصير الإنسان ، وفقاً لكل مقتضياته ومطامحه المستمرة ، فى نظر جبريل مارسيل (ولد سنة ١٨٨٩) . والوجود عند الأولين لا يفتح إلا على نفسه أو على العدم ، وكلاهما سواء . أما عند الآخرين فيفتح على كل ما لم يحدده إسبرز ، فى حين ربطه مرسل بنزعته الكاثوليكية (وقد كان فى الأصل بروتستانتياً ثم تحول إلى الكاثوليكية) أى بفكرة اللطف الإلهى ؛ كيف هذا ؟ هذا هو السر الوجودى "mystère ontologique" الذى يريد مرسل أن يهمس به - عبثاً - فى شعورنا .

ولكن اللطف فضل لا يمنح إلا للمصطفين ، فليؤمن به من استأنس معنى الاصطفاء فى نفسه . أما الذين لم يستشعروه فيقولون : نحن نحمل عبء وجودنا الرهيب وننخرط فى سلكه ذى السبعين ذراعاً ، دون أن نجد له معنى ولا مبرراً ؛ متقبلين ، وقد أسلمنا أنفسنا إلى مصائرنا ، ما فى الوجود من يأس وقلق وخطيئة وفناء وموت ومخاطرة ، راضين بأن نحيا فى هذا الجحيم ، أعنى فى هذا الوجود مع الغير والناس ، رافعين إلى القمة تلك الصخرة الكبرى التى ما تكاد تقرب من القمة حتى تنهار من عل بأقصى شدة ، فنعاود مجهودنا - عبثاً - فى غير انقطاع ، شأننا شأن سيسوفوس ، كما تزعم أسطورته . وهذا الصخرة الكبرى هى الحياة ، هذه للرأفة اللعوب الغدارة كما قال نيتشه ، وفى غدرها كل سحرها .

خلاصة الوجودية

الوجودية أحدث المذاهب الفلسفية ، وفي الوقت نفسه هي من أقدمها . أحدثها لأن لها مركزَ الصدارة والسيادة في الفكر المعاصر ، وهي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي عمّلك العالمُ الشعورُ الحادُ به بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية . فلقد كان هذين الحادّين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها ، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها ، وأعنى به القناء الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها ، مما ولّد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها . لقد كانت الحروب في الماضي يقتصر أثرها على بقعة من الأرض محدودة تضم عدداً من الناس محدودين ، على حين يظل الباقي في طمأنينة مسترخية تفقد فيها النفس الشعور بالقلق وبالمأساة .

ولما كان العالم يسير 'قدماً' كل يوم نحو التكافل التام بين كل أجزائه مما يؤدي إلى اشتراكها جميعاً في الأمور العامة التي تطرأ عليها والأحداث الكبرى ، بن والصغرى التي تمرُّ بها ، فإن الشعور بالمسؤولية الكلية ، وبالتالي : بالقلق الناشء عنها ، يزداد اتساعاً حتى ليوشك أن يشمل كل فرد ، وعما قريب سيكون من نتائج استخدام القذابل الهيدروجينية وما إليها من ألوان الدمار الشامل مما سيبتكر الجديد منه باستمرار - نقول إنه سيكون من نتائج هذا كله أن تواجه الإنسانية كلها ، كتلة واحدة ، مشكلة مصيرها المشترك ، فتفكر في الموت العام الذي ينتظرها كلها ، ويستبد بها القلق من جرّاءه وكأنه شعور بالقلق تامّ لن يعنى منه إنسان .

والقلق والمسؤولية وموقف الإنسان في العالم والحرية والفعل الخائقي : هذه كلها هي المعاني الكبرى التي تنطوي عليها الوجودية . ولهذا فإن

تطور الإنسانية يسير في اتجاه الوجودية حتى نستطيع أن نقول إنها ستظل لأجيال وأجيال متطاولة أصدق تمثيل عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها على مر الزمان اللانهاى .

والوجودية أيضاً من أقدم المذاهب الفلسفية لأن العصب الرئيسى للوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجود ، وليست مجرد تفكير في الوجود . والأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية وما يعاينه في صراعه مع الوجود في العالم . أما الثانية فنظر مجرد إلى الحياة من خارجها وإلى الوجود في موضوعه . ومن هنا كان من الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الحياة وتجد الوجود لدى بعض المفكرين والفلاسفة من أقدم المصور ، وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معانٍ فلسفية ، ونذكر منهم فى العصر اليونانى سقراط ومن قبله برميندس ثم أفلاطون ؛ وفى العصر الوسيط الإسلامى الحلاج والسهروردى المقتول ، وفى المصور الوسطى الأوربية القديس أوغسطين ، وفى مستهل العصر الحديث بسكال . بيد أن ما لديهم ليس إلا لمعات خاطفة وبوادر لامعة انتشرت فى ثنايا اتجاهاتهم ولا تؤلف تياراً واضحاً ، فهبات أن تكون مذهباً !

ولهذا فإن الأب الحقيقى الأول للوجودية ليس واحداً من هؤلاء ، بل لا بد أن نصل إلى النصف الأول من القرن الماضى لنجده ، وهو سيرن كيركجور المفكر الدانيمركى الذى ولد سنة ١٨١٣ وتوفى سنة ١٨٥٥ فى كوبنهاجن .

شاهد كيركجور الفلسفة النظرية وقد بلغت أوج بليانها عند هيجل (توفى ١٨٣١) الذى شيد بناء فلسفياً شامخاً عقلياً كله ، تتألف موارده من مفهومات أو تصورات عقلية مجردة يربط بينها منطق محكم هو

الديالكتيك ، وتسوده الروح المطلقة الكلية التي تقض مضمونها على مر الزمان دون أن تتأثر في الواقع بلحظات الزمان . كل ما هو موجود هو عقل ، وكل ما هو عقل هو موجود . والروح المطلقة لا احتفال لها بالأفراد لها هؤلاء ، إلا أدوات في يدها . ولئن كانت حركة الديالكتيك تقتضي التعارض والتضاد ، فإن ثمة عملية هي عملية الرفع *Anfhebung* كنيهة بعد هذا بالقضاء على التعارض والتضاد ، وبالمعودة إلى حالة الاتزان بعد التوتر ، والسلم بعد النزاع ، والطمأنينة بعد القلق ، وإذا بروح تفاؤل شاملة تسود هذا البناء كله فنفسى القلق والأسى والموت والعدم وتنفيها أو تكاد من الوجود .

فشار كبير كجور في وجه هيجل قائلا : « لا يمكن أن يكون ثمت مذهب في الوجود ^(١) » لأن المذهب يقوم حائلا بين الفيلسوف وبين الموجودات ، والفلسفة ليست أقوالا خيالية لموجودات خيالية ، بل الخطاب فيها موجه إلى كائنات موجودة » (الكتاب نفسه ، ص ٨٠) ، ولهذا فإن الفلسفة الحققة ليست بحثا في المعاني المجردة ، بل في المعاني التي من لحم ودم . إن صرح هذا التعبير . فثلا : « الموت » ليس مشكلة فلسفية ، بل المشكلة هي « أني أموت » ، وفارق هائل بين أن أبحث في « الموت » بوصفه معنى عاما مجردا ، وبين أن أبحث في « أني أموت » . فيجب إذن ردُّ للسائل إلى الموجودات ، والنظر إليها بوصفها موضوعات يعانها الموجود نفسه ، وإذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية ، لا العقل المجرد ، هي التي يجب أن تكون العامل في إيجاد الفلسفة .

وهذا يقضى إلى توكيد الفرد ، في مقابل المعنى الكلي ، والفرد الذي

(١) كبير كجور : « حاشية » ص ٧٨ ؛ ترجمة فرنسية ، الناشر جالجار .

هو الذات في مقابل الموضوعات الخارجية ، والتمرد الذي هو بذاته عالم بكل إمكانياته في مقابل الغير الذين هم في الواقع جميع بالنسبة إليه كما سيبين من ذلك سارتر في مسرحية « الجلسة السرية » ، ولا معنى بعد هذا إذن للروح المطلقة وما إليها من كليات مجردة خاوية من كل معنى واقعي فعل . هذه الذات للفردة ، ما أخص خصائصها ؟ الاختيار بين الممكنات التي تنطوي عليها وتستطيع أن تحققها . ولكن الاختيار يقتضي الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ، والاختيار أيضاً يجر بالضرورة إلى المسؤولية . لكن لماذا يضطر المرء إلى الاختيار ؟

لأنه لا بد أن يفعل ، إذ الفعل هو معنى الوجود ، وبغيره لا يوجد الفرد ، ولكي يفعل لا يستطيع أن يفعل كل للممكنات ، بل لا بد له أن يختار وجهاً من أوجه الممكن ؛ فالطالب الحاصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية لا يستطيع أن يختار كل الكليات الجامعية ، وللعاهد العالية والأعمال الحرة في وقت واحد ممّا ، بل عليه أن يقتصر على كلية واحدة أدائين إن جاز وعلى بعض الأعمال الحرة لا كلها . وإذن فالاختيار ضروري لإمكان الفعل .

لكن الاختيار معناه بذ إمكانيات أخرى موضوعة أمام الإنسان ، ولهذا كان الاختيار ينطوي على مخاطرة لأن المرء يجازف باختيار وجه أو وجهين من أوجه الممكنات العديدة ؛ ولهذا أيضاً يبقى نوع من العدم في داخل نسج الذات تمثل هذه الإمكانيات التي لم يستطع أن يحققها ، ومن هنا قال كيركجور إن الاختيار يجر إلى الخطيئة ، وإلى المخاطرة ، والمخاطرة بطبيعتها تؤدي إلى القلق : قلق « على » الإمكانيات عامة ، وقلق « من » الوجه الذي اختاره الإنسان منها ؛ فهذا قلق « من » وقلق « على » ، وهذا شبيه بالدوار الذي يصيب المرء حينما ينظر في هاوية . « فن يوجه بصره إلى هاوية يأخذه الدوار . لكن العاة ليست في الهاوية بقدر ما هي في البصر :-

ولاً فلماذا ينظر في الهاوية ؟ ، ولهذا فإن الشعور بالقلق شعور مفترق مزدوج متضاد . فهو نفور طائف ، وهو عطف نافر ، يتجذب إليه الإنسان وهو ينفر منه ، وينفر منه حين يتجذب إليه .

ولهذا وضع كيركجور الاسس الأولى للوجودية ؛ فالإنسان ، بوصفه الذات المفردة ، هو مركز البحث ؛ وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة الخ هي المقومات الجوهرية لوجوده ، والحرية والمسئولية والاختيار هي المعاني الكبرى في حياته ، وعلى هذه الأسس أقام هيدجر ثم يسيرز بناء الوجودية بعد أن تأثراً خصوصاً بمذهب الظاهريات الذي وضعه هسرل (+ ١٩٣٨) وهو منهجاً أكثر منه مذهباً ، قصد منه صاحبه إلى رفع الفلسفة إلى مستوى العلوم الدقيقة . وذلك بجعلها بحثاً في المعاني والماهيات الخالصة ، ومجاهداً الشعور الخالص المطلق الذي فيه يمكن البحث عن الأصول الأولية لكل الظواهر : فظاهرة اللون أو الصوت أو غيرها لها في الشعور الخالص ماهية أصيلة .

والتركيب الرئيسى في الشعور هو « الإحالة » : فكل ظاهرة تميل إلى شيء ، وفيها معنى شيء . والهدف الأول لمذهب الظاهريات هو استعادة حقيقة الموضوع الذي للظواهر بدلاً من إرجاعها أو حلها إلى ظواهر نفسية كما فعل علم النفس في أواخر القرن الماضي .

واعتماداً على هذا المنهج الفينومينولوجى جاء هيدجر الفيلسوف الألماني المولود سنة ١٨٨٩ فأقام فلسفة في الوجود مبنية على تحليل الوجود المعنى المفرد . والسؤال الأكبر هنا هو : لماذا كان تمت وجود وليس عدم ؟ والسؤال ليست بحثاً عن الوجود بما هو وجود ، بل عن السائل للوجود هو نفسه . وإذا حلل السائل نفسه ووجوده ، وجد أن الصفة الرئيسية هي مجرد وجوده فهو موجود أولاً ، ثم يتعين بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال . وإذن فالوجود أسبق من الماهية وهذه القضية هي القضية الأساسية العظمى

في كل الوجودية ، أعمى أن الوجود سابق على للماهية . والصفة التي تتلو ذلك هي أن الوجود هو أولاً وجودي أنا السائل . وليس هذا الوجود حالة أو جزئية تنسب إلى وجود بوجه عام أو إلى كلى هو الوجود المطلق ، بل الوجود في جوهره وأصله هو وجودي أنا ، أنا الذات المفردة . ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه . وعلينا إذن أن نبعث في « هذا الوجود » أو بامسئلاج آخر في « الآلية » Dasein ، أو الوجود المتحقق المعنى .

وأول ما تتصف به الآلية هو الوجود - في - العالم ، أعمى وجود الذات في عالم ليس إياها . وهذا العالم يبدو لها مجموعة من الأدوات تستخدمها الذات في تحقيقها لإمكانياتها . فلا وجود للأشياء إلا بوصفها أدوات . والأداة بطبيعتها تحيل إلى غيرها ، فالإبرة تحيل إلى الخيط وإلى الثوب وإلى الرقعة الخ . ولهذا فإن العالم يتصف بصفة الأداة .

كذلك قلنا إن الآلية هي « وجود في » - أي أن من صفاتها الجوهرية أنها محاطة أو في حالة تعين مع الغير . فليس ثمة ذات مفردة معطاة وحدها . بل كل ذات تفترض بطبيعتها الغير الذي تساكنه وتوجد معه . وهذا الغير يستولى على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع ، حتى لينتهي الأمر إلى أن تذوب « الذات » في الغير أو في « الناس » . فلا تفكر الذات إلا كما يفكر الناس ولا تفعل إلا كما يفعل الناس ، ولا تشعر إلا كما يشعر الناس . وهذا يفرض إلى ما يسميه هيدجر باسم « السقوط » . والسقوط ضروري لأنه لا سبيل إلى التخلص من الناس ، ولا وسيلة للفعل إلا في إطار « الوجود - مع » الناس . وفي هذا الوجود « الزائف » للذات تفقد وجودها الحق . على أنها تلجأ إلى هذا الوجود الزائف فراراً من الأحوال الوجودية الحقيقية التي تواجهها إذا ما أبصرتها : مثل الموت . إذ تبصر الذات أن وجودها « وجود للموت » Sein zum Tode « ووجود للمدم » Sein zum Nichts في تجربة الموت تشعر الذات بكل معاني وجودها :

بأنها مفردة، لأن الفرد يموت وحده ولا يمكن إنساناً من الناس أن يحمل
 عن غيره عبء الموت أو ينوب عنه فيه ، ومن هنا تدرك الذات أنها مفردة
 وحيدة مع مسئولياتها الهائلة . وثانياً بأنها للفناء ، وأن الفناء يحاصرها من
 كل جانب ، ولهذا كان المدم عنصراً جوهرياً أصيلاً في تركيب الوجود .
 فكل وجود هو وجود لفناء ووجود لعدم .

وفي اتجاه يختلف عن هيدجر اختلافاً محسوساً يسير إسبرز الفيلسوف
 المعاصر الألماني الذي ولد سنة ١٨٨٣ ويمضي في سويسره منذ سنوات .
 فهو أكثر ارتباطاً بكير كجور ، وأشد تأثراً بالزعات اللامعقولة . ويمتاز
 بالتوسع في التحليلات الجزئية لظاهريات الوجود وبغزارة إنتاجه وتعمقه
 وأبرز تحليلاته ما كتبه عن « المواقف الحدية » Grenzsituationen وهي
 المواقف النهائية التي يوجد فيها الإنسان ولا يستطيع منها خلاصاً ولا فراراً
 إنها بمثابة جدار مصطدم به في أي اتجاه اتجهنا . من هذه المواقف أن
 الإنسان ينتسب إلى نوع جنس معين (ذكر أو أنثى) ، وإلى عصر معين ولد
 فيه ، وإلى والدين اتجهاء ، ووطن ولد فيه ، وشعب انتسب إليه ، ودين نشأ
 عليه . وهذه المواقف لا يمكن المرء أن ينظر إليها نظر المتفرج ، لأنه غارق
 بمجذوره فيها . على أن الموقف الرئيس بين هذه المواقف الحدية أو النهائية كلها
 هو الموت ، وهو موقف يطعم بطابع النسبية كل ما أفعله ، ولا بد أن
 أكيف آمالي وفعالي . ويتلوه موقف الألم ، الذي يقف من خلفه للموت ،
 ولا سبيل إلى الخلاص منه أيضاً ، وكل محاولة للقضاء عليه هي نصر جزئي .
 موقوت . والموت والألم كلاهما يتم بلا مشاركة فعالة من جانبي ، ولكن
 ثمة مواقف نهائية أو حدية فيها مشاركة من جانبي ، مثل الكفاح والخطيئة
 وكلاهما ضروري ولا مفر منه أيضاً شأن كل موقف نهائي . والخلاصة العامة
 لتحليل هذه المواقف النهائية هي أن الوجود مشكل بطبيعته ، ولهذا ينتهي
 كل شيء إلى الفرق على حد تعبير إسبرز .

والى جانب هذه الفلسفة الوجودية نقلاً ما يمكن أن يسمى بالأدب الوجودى . ويظهر فى آتم صورة كل من جبريل مارسيل ، وجان بول سارتر وكلاهما فرنسى . على أن مارسيل فى زعته الوجودية العامة فى اتجاه مضاد لاتجاه سارتر : الأول ذو نزعة دينية ، والثانى بمنزلة عن كل شعور دينى . ولكنهما يتفقان فى أنهما شاركا فى الوجودية بأديهما المسرحى الذى من شأنه نشر الوجودية فى أوساط عامة الناس مما أفاد الوجودية فى الديون ، ولكنه أساء إليها أبلغ إساءة فى أنه جعل الناس أوبعضهم يسيء فهمها إساءة مقصودة أحياناً ، وغير مقصودة فى معظم الأحيان . على أن الدب ليس ذنبهما ، بل ذنب الجهال من عامة الناس الذين لا يفقهون شيئاً ولا يقرأون شيئاً ، ورغم ذلك يهرفون بما لا يعرفون .

على أن لمارسيل ، الذى ولد ١٨٨٩ ، فضلاً بارزاً فى تحليلاته الفلسفية الدقيقة ، خصوصاً فى كتابه « بوميات ميتافيزيقية » ، وفى عنايته بمسألة الملك والوجود وتمييزه بين كليهما ورفع الوجود فوق الملك .

و سارتر فضل التعبير عن فلسفة هيدجر الغامضة بعبارة فرنسية واضحة متميزة أتاح لها الديون فى الأوساط غير الفلسفية ، وله أيضاً فضل الربط بين الوجودية وبين الالتزام فى معركة الحياة الفعلية السياسية وغير السياسية ، وفضل تأكيد أو استخلاص بعض جوانب الفلسفة الوجودية عند هيدجر وإبرازها فى تحليلات دقيقة عميقة أو صور مسرحية شديدة التأثير ، وأهم هذه الجوانب أو المعانى : النظرة ، والغير ، والالتزام ، النزعة الإنسانية فى الوجودية ، والمشاركة الفعالة فى تيار الحياة العامة بالالتزام الوقوف منها موقفاً فعالاً .

كيركجور راند الوجودية

ولد أبو الوجودية الفيلسوف الدانمركي سيرن آي كيركجور في • مايو سنة ١٨١٣ وتوفي في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ من اثنين وأربعين سنة وبضع. لكن حياته ، رغم قصرها ، ظلت ينبوع اثر الدافق الحى للفكر الفلسفى من أخريات القرن الماضى حتى اليوم ، وله يدى يسبرز وهيدجر وأونامونو ومارسيل بالكثير من تأملاتهم وموضوعات تفكيرهم . لقد حى حياته وأحال تجاربها إلى أفكار نابضة بكل ما يشعر للوجود بكيانه ويربطه بالينبوع الأصيل الذى يستمد منه وجوده . ومن هنا كان الإنسان محور فلسفته ، الإنسان الحى بقلقة وهمومه ، ومخاطراته وتجاربه ، وآلامه ومضامره الإنسان الذى يحمل الخطيئة فى جوهره ، كأنها الشوكة فى لحمه ، ويحيط به القلق على مصيره والخوف مما يتهده ، ويترصده للوث ليقضى على وجوده ، ولا يستطيع أن يعيش إلا فى الخطر وبالخطارة ، ومن هنا كانت لحة حياته الآلام وسداها المخاوف .

« هكذا سارت حياتى : وانتنى الأمور فيما يتصل بالروح وبالحياة المادية : أعطيت كل شىء وهبىء لى كل شىء لتنمية روحى واغنائها على خير نحو مستطاع . ورغم تفضيل للالم ولما يتألم ويتمذب على نحو أو آخر ، فأنى أستطيع أن أقول إننى واجهت الحياة بمجساة مرفوع الرأس جريء الكبرياء ولم أفقد هذا الإيمان فى أية لحظة : ان ما يريد المرء يقدر عليه ، إلا شيئاً واحداً ، أما الباقي فيقدر عليه تماماً ، إلا شيئاً واحداً كما قلت وهو : القضاء على الحزن الذى استولى على . » ولقد برى الغير أن ذلك من صنع الخيلة ، لكن حالى كانت كذلك حقاً : لم يخطر ببالى أبداً أنه يوجد إنسان أسمى منى ، أو أنه سيولد فى عصرى من هو كذلك - ولكنى فى أحماق ذاتى

كنت أشقى الناس ، ولم يخطر ببالي أبدا أن في وسمى القضاء على هذا الحزن الذي لم أتحرر منه يوماً أبداً ، حتى لو حاولت أشد الأمور جراءة . لكن ينبغي أن يفهم هذا الأمر على ضوء ما تعلمته منذ عهد مبكر وهو أن الانتصار معناه الظفر باللائهائي ، والظفر باللائهائي ، في العالم المتناهي ، معناه التألم . وهكذا اتفق هذا الاقتناع مع الفهم العميق لحزني ، بمعنى أنني لا أصلح لشيء (بالمعنى المتناهي) . . ومهما ارتفعت بذكرائي ، فقد كان لدي شعور واضح بأنه بالنسبة إلى ليس ثم عزاء ولا مساعدة أستمدّها من الآخرين . لقد شبت من كل ما تهيأ لي من نعم ، وأصبحت أتوق إلى الموت رغبة في أطول حياة ممكنة ، غافكرت في معاونة الناس الذين أحببتهم في حزني وفي أن أغير لهم على عزاء ، وأن أثير أمامهم السبيل ، خصوصاً فيما يتعلق بالدين . وتعود بي الذاكرة إلى الورااء كثيراً لأجد الفكرة القائلة بأن كل جيل يضم رجلين أو ثلاثة يضحي بهم من أجل الآخرين ومهمتهم أن ينشدوا في الآلام المروعة ما يستفيد منه سائر الناس ، وهكذا فهمت نفسي في أحزاني ، وأدركت أن هذا دوري .

هكذا وصف كير كجور نفسه في سنة ١٨٤٨ في رسالته عنوانها : « وجهة النظر » ، وفي هذا الوصف خير تعبير عن نفس كير كجور . لقد كفّل له أبوه الحياة المادية للطبقة ، لأن أباه كان من أولئك المخطوفين الذين اشتروا سندات ملكية تضاعفت قيمتها لما حدثت لدولة إفلاس شامل في سنة ١٨١٣ ، فهبطت قيمة جميع الأسهم والسندات والرهونات ، إلا السندات للملكية فإنها لم تنخفض قيمتها لأن غالبية حاملها كانوا من الأجانب . ومن ريع هذه السندات استطاع الوالد ، كما استطاع الابن السابع والأخير ، سيرن آبي كير كجور ، أن يعيش في يسر واطمئنان . ولكن هذا الجانب للهادي لم يكفل له الراحة العقلية ، لأنه كما يقول في هذا التصريح كان يقيس الأمور بمقياس اللامتناهي ، ولهذا لم يرض أبداً ، بل ظل طوال حياته في

جزع دائم ، جزع ميتا فيزهي على الوجود كله بوصفه وجودا متناهيا ناقصا
بينما غاية الإنسان أن يبلغ اللامتناهي . ولهذا استبد به الحزن الدائم المقيم
الذي لن يخلصه منه شيء أبداً .

ولد كير كجور في مدينة كوبنهاجن عاصمة الدانيمرك في الخامس من
شهر مايو سنة ١٨١٣ ، أبنا سابعا وأخيرا لميخائيل كير كجور من زوجته
الثانية التي اقترنت بها في ١٧٩٧/٤/٢٠ بعد وفاة زوجته الأولى دون أن
تنجب ولدا ، وهذه الزوجة الثانية كانت من بنات قريته ، وكانت تشتغل
هنده قبل وفاة زوجته الأولى .

وكان ميخائيل كير كجور ، والده هذا ، رجلا فريدا ، بدأ حياته راعيا
يرعى الضأن في سهول سيدنج وهي قرية تقع في غربي جتلند . وبرم القى
بحياة الرعي القاسية بما فيها من وحشة وتعرض للبرد والجوع ، حتى أنه ذات
يوم وقد يئس من حياته القاسية هذه صعد صخرة وراح يحدف على الله
الذي تركه هكذا دون عون ، ولكنه ألقذ من هذا الشقاء بأن أرسل
إلى مدينة كوبنهاجن صبيا يعمل في محل خاله ميلز أندرسن سيدنج ،
قاجر الملابس .

وواتاه الحظ فارتقت حاله ، وكان إفلاس الدولة في سنة ١٨١٣ كما قلنا
فهياً له ذلك الثروة الوفيرة لأنه كان من حسن حظه أن اشترى سندات
ملكية . غير أن هذه الثروة التي هبطت عليه في ظروف استثنائية كانت
في نظره علامة عقاب وغضب من الله ، ولم يرفعها رضا من الله عليه ، لأنه
توقع أن يجازي عن تمجديفه بالكوارث والمحن فكيف يكون جزاؤه الثراء
والنعمة ؟ فقال في نفسه : لعل الله يخلص أهله بالمقاب ، بدلا منه ، كما
يستفاد من حكم بعض القصص الواردة في الكتاب المقدس . وتمكنت هذه
الفكرة من نفسه ، ووجد أن الوسيلة لدرء هذه المهنة أن يكرس ابنه الأصغر
لخدمة الله ، أي أن يجعله من رجال الدين : فيكون بمثابة أسحق بالنسبة إلى

إبراهيم . فلما ولد له سيرن آبي ، صاحبنا هنا ، اتوى أن يجعل منه اسحق . فتقلصت مخاوفه ، وانزاحت عنه الأحزان شيئاً فشيئاً ، وراح يقرأ الفلاسفة الألمان : كنت ، فشته ، هيجل ، ويعنى بثقون أسرته العديدة ، وانصل بالاخوة للورافيين . واستمر هادىء النفس رضى البال إلى أن بدأت نذر الانتقام الإلهى تتبدى فى موت ابنه ميخائيل ، الولد الخامس ، وهو فى سن الثانية عشرة ، وذلك فى سبتمبر سنة ١٨١٩ ، وبعد ذلك بثلاث سنوات توفيت البنت الكبرى كرسين وهى فى سن الخامسة والعشرين . فكان لهذا الموت المزدوج أبلغ الأثر فى نفس هذا الشيخ المعجوز ، الذى أقبل على تعليم ولده الأصغر ، سيرن آبي ، بكل اهتمام .

فدخل سيرن للدرسة الابتدائية التى يديرها ميخائيل بيلسن : صغيراً فى الثامنة ، نحيلاً ، يرتدى سترة سوداء ومراويل قصيرة ، وجوارب من الصوف تغطى ساقيه المزيلتين ، وحذاء ريفيا ، وكانت عيناه زرقاوين صافيتى الزرقة ، وشعره أشقر مرغوج يشبه حزمة من السنابل الناضجة . ويصف كبير كجور حاله فى تلك الأعوام فيقول بلسان فلهم فى كتابه « إماما ... أو » : « دخلت المدرسة وقدمت إلى المعلم ، واخبرت بدرس الغد . هناك امحى فى نفسى كل أثر إلا واجبي الحى . وكنت فى طفولتى ذا ذاكرة ممتازة ، ولهذا كنت أتعلم دروسى بسهولة وبسرعة . وكانت أختى تسمعها منى مرارا وتصرح بانى أعرف دروسى ، ثم أهدو قنوم ، لكنى كنت أسمعها لنفسى مرة أخرى فى ذهنى قبل أن أنام : ولا أنام إلا على هزم أن أكررها مرة أخرى فى صباح الغداة . كل هذا لا يزال حاضراً فى ذهنى وكأأنه وقع بالأمس . وبدأ لى أن السماء والأرض سينطبقان إذا لم أعرف درسى ، وحتى لو وقعت هذه الكارثة فما ذلك بمعينى من استذكار درسى . وفى تلك السن لم أكن أعرف تماماً واجباتى . . اللهم خير واجب واحد هو أن استذكر درسى ، ومع ذلك فإنى أستطيع أن أستخلص من هذا الأثر كل تصورى

الأخلاق للحياة . . ولما مضت من صبرى سنتائى آخريان ، دخلت المدرسة الثانوية . فبدأت عندى حياة جديدة ، لكن الأثر السائد فى نفسى كان أثر الأخلاق على الرغم مما ترك لى من حرية وافرة . وكنت أخالط سائر التلاميذ وأسمعهم مدهوشاً يشكون من معلمهم ، ولما هدت أمراً عجيباً وهو أن تلييناً فصل من المدرسة لأنه لم يستطع التفاهم مع معلمه . ولولا أنى عانيت تأثيراً عميقاً ، لقد كان لهذا الحادث أثر سيئ فى نفسى . لكن لم يقع شئ . وأدركت أن واجبى أن أن أذهب إلى المدرسة التى وضعونى فيها ، وما هذا هذا . يمكن تغييره ، أما هذا فلا يجوز المساس به . وهذه الفكرة لم يلقها إياى الخوف الذى بثه جدُّ والدى لحسب ، بل الشعور النبيل بالواجب الإنسانى أيضاً . »

وإلى جانب المدرسة كان ثمت مدرسة أخرى هى والده . فقد كان يتريض مع أبيه كل يوم ، ولكن فى داخل الغرفة حياً ، وفى خارج البيت فى بعض الأحيان ، خصوصاً فى اتجاه قصر قريب من المدينة . وفى أثناء هذه الزهات يدور الحوار بين الوالد المعجوز والصبي الطلعة . وكما قال كيركجور على لسان يوهانس : « كان يبدو ليوهانس خلال الحديث أن العالم ينبثق من المدم ، وأن أباه كان هو الله وأنه هو محبوبه للرخص له بإبداء أخرب الأفكار كما يحاوله هواه » .

ولقد أرجع الناقد الشهير جورج براندس إلى هذه الأحاديث بين الوالد والولد السبب فى هزال الشخصيات التى يقدمها كيركجور فى كتبه . قال براندس : « ليس من الممكن أبداً العمل ضد الطبيعة فى عتق رائع اللواهب من أجل سلبه الإحساس بالطبيعة وتلقينه مرض الأحلام والأوهام . ولن يدهش إنسان ، بعد أن يقرأ هذا ، من هزال ووهية الأشكال الشعرية التى ابتدعها كيركجور ، رغم ما فيها من مهارة ، مثل شخصية يوهانس المنزور

أو الأخ الصموت . لقد أصبح خياله شبيها بلبنة تنمى في جو فاسد . . .
ولهذا فإن كيركجور لم يقدم شيئاً حقيقياً واقعياً ، بل أنتج عنه للتهب ظلالاً
هزيلة كان يحملها عمر أمام هيون أبيه .

ذلك أن هذه الأحاديث ، وغالبها في غرقة مغلقة ، كانت تعتمد على
الخيال ، لا على ما تقدمه الطبيعة الحية من مناظر وظواهر ؛ وعلى المناقشات
والمجادلات ، لا على الوقائع .

لكن تمت من يدافعون عن هذا اللون من التربية بالأحاديث داخل
الغرفة للفلقة ، مثل يوهانس هولنبرج في كتابه عن كيركجور فيقول :
« ليس من اللباقة أن تقول أن كيركجور ما كان له أن يجد مريباً خيراً من
ذلك فيما يتصل بعمله . فبفضل هذه الأحاديث ، تمت ملكته النظرية لتقديم
الناس والأفكار ، وأية معطيات عقلية ، وللشعور فوراً بما هو قابل لأن
يكون حقيقة أو لا يكون كذلك ، وتهذيب هذه الملكة حتى بلغت أهل
درجات الكمال إن هذه الأحاديث أرهقت حسه النفساني ، وجعلته على
شعور واضح بذاته ، واقتادت فكره إلى تلك العلاقة الوثيقة بالواقع الذي
يمطى ، حتى الأمور المجردة نفسها ، شكلاً وصورة ، وتجهلنا نرى الأفكار
كائنات حية فعالة فالأشخاص التي أبدعها : يوهانس المغرور ، و « فلان »
في « مذهب . . . أو غير مذهب » ، والشاب في « التكرار » ، والطياط
في كتابه : « في الحرق الحلق » وسائر الأشخاص ليسوا أشباحاً هزيلة ،
بل من نتاج واقعية ترتفع فوق الحياة الخارجية اليومية لتغوص في
دائرة الأفكار . »

والحادث الضخم في حياة كيركجور هو خطبته إلى فتاة في الخامسة عشرة
من العمر تدعى رحيما أولسن ، وقد خصصناه بفصل مستقل .

فلنمض إلى رسم صورة لما كان عليه كيركجور في ذلك الحين :

كان ذا عينين زرقاوين صافيتين ولكنه لم يكن وسيما : كان قصير القامة القامة محدودة الظهر ، ناحلا ضاويا ، بادي الأسارير ، كبير النعم ، بارز الفك الأعلى ؛ ذا شعر يشبه حزمة من التبن وشارب كث . غير أنه كان أنيق الملبس يرتدى بنيقة مرتفعة ، ويحمل تحت ذراعه مظلة واقية من المطر ، وإذا مشى « كان يمشى على إشار عجيزته » كما قال هو عن شخص آخر فكان يدفع مرافقه في السير ناحية الجدار أو الجدول فيضطره دائما إلى الانتقال إلى يمينه أو يساره : وكان في حديثه تشويق وغرابة ، كأنه يروى حكاية .

وكان كثير التنزه والتنقل بين القرى والمدن في الدانيمرك ، لأنه كان مولعا بالطبيعة ، يرى أن التنزه بالعربة في أمسيات الصيف تسكن الخيال ولا تهيجه ، قال : « إن أمسيات الصيف توقف الشعور بما هو شاعري ساحر ، وهدوءها يسكن النفس الثائرة ، وتمسك بزمام الخيال الشارد ، وتجذبه إلى الأرض وطنه الأصيل ، وتعلم العقل الجائع أن يقتصر على القليل ، وتهب الإنسان السعير » ، لأنه عندما يأتي المساء يتوقف الزمن وتبقى الأبدية » .

وفي فبراير سنة ١٨٤٦ نشر كتابه « حاشية غير علمية ونهاية » وفيه أودع جماع تجاربه وأفكاره وتناول علاقاته مع رجينا ؛ وحسب هذا الكتاب - مع أنه لم يكن قد بلغ الثالثة والثلاثين بعد - آخر كتبه ؛ وألحق به ضميعة يعترف فيها بأنه مؤلف الكتب التي نشرت من قبل بأسماء مستعارة ويبين الأسباب التي حملته على اتخاذ هذه الطريقة ، ويصرح بأنه لا كلمة واحدة في هذه الكتب ينبغي أن تعد أنها باسمه ، بل الأشخاص المعديدون الذين سميت هذه الكتب بأسمائهم أشخاص مستقلون .

وخاض غمار معركة عنيفة مع ب ر ميلر سببها مقالة كتبها هذا في مجلة « جايا » سنة ١٨٤٨ عنوانها : « زيارة إلى سورد » يروى فيها زيارته لبعض الكتاب في سورد ، وكيف تطرق الحديث إلى مؤلفات كيركجور فقال : « بل إن كتاب « إما ... أو » لكيركجور كتاب ذو قسمين : الأول

جيد ، والثاني حشد لمواد لم يسيطر عليها الكتاب ، فجاء هذا انقسم الثاني هلامياً مضطرباً كثير الاستطراء في كل اتجاه . وراح ميلر يسخر من الكتاب على النحو التالي الذي يحاكي فيه أسلوبه : « مضى عام ، وهأنذا بخطب . إنها فائنة حقاً . لكن هذه الأنسة الشيطانية لا تستطيع أن تفهم أنني أريد في نفس الوقت أن أكون خطيبها وأن أفسخ الخطبة ، أن أتزوج ولا أتزوج إنها لا تفهم أن خطبتنا ديبالكتيكية ، معناها أنني في وقت واحد عاشق وغير عاشق ، وأن في بيتي أن أتخلص من الحب مع بقائي في ذروة الرغبة - نعم مضى عام . والطريقة لا تجدي . ولا بد من تغييرها . إن الفتاة تموزها المعلومات الدينية ولهذا فلا يصلح أحدنا للآخر ، وحتى لو بلغت مرحلة الدين ، فسألقدها أيضاً ، ولهذا يلبنى على أن أهبها حريتها ، فهناك تصبح لي ، وهناك تستطيع أن تخطب إلى أي كائن كان وأن تزوج . . . » وهكذا يستمر ميلر في السخرية من منهج كيركجور الديبالكتيكي وتناقضه للستمر .

وأحسن كيركجور حينما قرأ هذا المقال أنه هجوم على شخصه ، وليس من النقد الأدبي في شيء . فرد عليه في ٢٧ ديسمبر سنة ١٨٤٥ بمقال لاذع عنيف بين فيه أن كل اعتراضات ميلر ليست إلا تكراراً لما حسب كيركجور أنه واجبه ، وادن فهذه الاعتراضات هي بالأحرى تبريرات لمسلوك كيركجور وكان ميلر هذا زميلاً في الجامعة الكيركجور يدرسان اللاهوت معاً ، وكانا يهتمان خصوصاً بالأدب وعلم الجبال . لكن بينما استطاع كيركجور الحصول على الدكتوراه في سبتمبر سنة ١٨٤١ برسالة عن « فلكرة التهمك خصوصاً عند سقراط » ، لم يحصل ميلر حتى على دبلوم اللاهوت . وعاش ميلر عيشة مشتتة بائسة ، حتى أنه أحس أن كيركجور قد اتخذ منه نموذج « للفر » في كتابه « إمّا .. أو .. » : وكان لهذا الإحساس أثر مزدوج : فرور بنفسه من ناحية ، وحسد على براعة كيركجور .

وعاد ميلر فرد على كيركجور . ولكن رده جاء ضعيفا وشاكت سمعته تبعاً لذلك عند الناس . وكان يطمح في الحصول على كرسي أستاذية علم الجبال خلقا لأولنشليجر . فرأى أن أملة في هذا قد تبدد ، فرحل عن الدييمرك وذهب إلى برلين في السنة التالية ، ومن ثم إلى باريس ، وعاش في فرنسا حتى توفى في مدينة الهافر سنة ١٨٦٥ وهو في أشد حالات البؤس .

ومن بين الأمور التي أشار إليها كيركجور في رده وكان لها التأثير الحاسم في مصير ميلر إشارته إلى أن ميلر هو المهرر الرئيسي في صحيفة « القرصان » وهي صحيفة ساخرة سياسية ، كانت في السياسة تخدم الحزب الحر المعارض ، مما جلب عليها المتعصب المستمرة مع الرقابة والحكومة . وردت صحيفة « القرصان » على كيركجور وهاجمته في سلسلة من المقالات والصور الهزائية ، مما كان من شأنه جعل كيركجور واسع الشهرة في كوبنهاجن .

ثم خاض كيركجور معركة أخرى أشد عنفا ، لأنها كانت هذه المرة مع الكنيسة ممثلة في شخص الأسقف مارتنسن . وكان منشأ المعركة أن قسيساً يدعى أدلر أحسّ بأزمة دينية عنيفة فتخلص من أصفاله اللاهوتية ليتفرغ للحياة الروحية الخالصة . فأفكر كيركجور في هذه المسألة لأنه رأى في قضية أدلر قضية الكنيسة القائمة . وتساءل : أليست الكنيسة الرسمية القائمة في حاجة إلى المرور بأزمة روحية مثل أزمة أدلر حتى تستطيع إصلاح نفسها وتمجيد روحها . وتبدت المناسبة لما أن مات الأسقف ميلسترو وخلفه هانز مارتنسن ، وفي رثاء هذا لمينستر قال عنه إنه « شاهد على الحق » . فأثار هذا القول غضب كيركجور وكتب يقول : « إن الشاهد على الحق رجل امتلات حياته بالمعارك الباطنة والخوف والتشهير ، للعن ، وبلاء النفس ، والآلام المعنوية . والشاهد على الحق رجل يشهد للحق في الفقر والذلة والمهانة إنه رجل يشهد للحق ويعيون الناس تقتحمه ، والكل يكرهه : إن الشاهد على الحق شهيد » .

وكان كيركجور يعرف الاستقف الراحل تمام المعرفة ، لأنه كان على صلة
بوالده ، ولذلك كان يعرف تمام المعرفة هل كان مينستر « شاهد على الحق »

وانطلق كيركجور يهاجم الجود الدينى والتزمت ، ويبين الطريق الحق
للعبادة وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد فى سبيل الحياة الروحية الخالصة
وأصدر هجماته بعنوان « الآن » . وصدر منه تسعة أعداد ، وطبع العاشر
بعد وفاته . وكان كل عدد من « الآن » بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة
أطلقها على الكنيسة الرسمية لأنها فى نظره زيفت روح المسيحية الحققة .

وفى وطيس هذه المعركة الحامية توفى كيركجور فى ١١ نوفمبر
سنة ١٨٥٥ .

وبدأت شهرة كيركجور تصاعد بعد وفاته . فتأثر به هارلد هوفدنج ،
مؤرخ الفلسفة الحديثة المعروف ، كما تأثر به الناقد الديبر جورج براندس
الذى راح فى سنة ١٨٧٧ يلقى محاضرات لامعة عن كيركجور فى استوكهلم
وأبساله ، وكان قبل ذلك قد مجد كيركجور فى كتابه بعنوان «ثنائية الفلسفة
الجديدة » (سنة ١٨٦٦) وفيه حيا كيركجور قائلاً إنه عبقرية عظيمة ، ثم
نعتة فى مقالات نشرها بعد ذلك بأنه « روح ملاق ، لا يعرف العالم له
نظيراً إلا مرة كل قرن ، إنه نيسو براهة (العالم الفلكى الدايمركى الذى
وضع نظاماً فلكياً مختلفاً عن نظام بطليموس وكوبرنيكوس) الفلسفة
فى الدايمرك »

ولكن التأثير الأكبر لكيركجور كان فى الفلسفة الوجودية ، حتى حد
بحق « أبا الفلسفة الوجودية ، فقد تأثر به كارل يسبرز وقال عنه إنه هو ويتشفه
قد عاشا مشكلة الوجود على نحو صحيح وحللا إمكانيات الوجود أدق تحليل .

وظهر تأثيره فيه على أبرز نحو في كتابه « الفلسفة » سنة ١٩٣٢ و « العقل والوجود » (سنة ١٩٣٥) ثم فيما تلا من كتب حتى اليوم .

وتأثر به قطب الوجودية ، هيدجر ، في كتابه « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧) ، وحاول أن يستخلص النتائج النهائية لفكر كيركجور الوجودي ، وقد تلمسه خصوصاً في إنتاجه الديني ، لأنه رأى أن إنتاجه الفلسفي والنظري أشد تأثيراً بروح هيجل ، رغم صراع كيركجور ضد هيجل . لكن هيدجر أفرغ مقولات كيركجور من كل محتوى ديني ، وجعلها عقلية وجدانية خالصة . وعلى نفس النحو تأثر به سارتر .

بيد أن تمت تياراً دينياً تأثر بكيركجور من الناحية الدينية ، وهذا التيار على رأسه كارل بارت ، خصوصاً في كتابه الشهير « الرسالة إلى أهل رومية » (سنة ١٩١٨) الذي أحدث ضجة في الأوساط الدينية البروتستانتية حين صدوره .

ولوشئنا أن نحدد العناصر التي أثرت في هؤلاء من لدن فكر كيركجور لوجدناها :

١ - في الدعوة إلى الإشادة بالفردية ، وتقويم الشخصية الإنسانية ، واحترام القيم الإنسانية الخالصة .

٢ - في العناية بتحليل المعاني الأساسية في الوجود الإنساني : من قلق ، وخوف ، وخطيئة ، ويأس ، وفناء ، ووحدة فردية لا سبيل إلى تمويهها بالمجموع ، وحرية أساسية لا سبيل إلى استلابها .

٣ - في تمجيد الوجدان والافعال إلى جانب العقل ، بل وفوق العقل ، بوصف الوجدان أقدر على أن « يحيا » الحياة من العقل الذي « يتأمل » الحياة من خارج ، ولا يعيشها من باطنها .

٤ - في اتخاذ التجارب الحية موضوعات للتفسير والتفلسف ، بدلا من الإقتصار على التصورات العقلية المجردة .

٥ - في معاناة المشاكل من الداخل ، بدلا من معالجتها من الظاهر .

ويضاف إلى هذه العناصر الأسلوب الرائع الذي كتبت به مؤلفات كيركجور خصوصا الأدبية منها : فهي موحية ، حافلة بالصور الرائعة ، بديعة التحليل ولهذا كان أثرها الأدبي العام أثرا غامرا . وإن يومياته (من سنة ١٨٣٤ حتى سنة ١٨٥٤) لتعد من شواخ الآثار الفكرية في الفكر الإنساني كله على مر العصور .

وخير وصف لما كانت عليه حياة كيركجور ورسالته هو ما كتبه هو نفسه عن نفسه فقال : « إن الإستشهاد الذي عاناه هذا الكاتب (يقصد نفسه) يمكن أن يوصف بإيجاز في هذه الكلمات : لقد عانى العذاب لأنه كان عبقرية في قرية . وما بذله من قريحة وجهد ونزاهة وتضحية وإخلاص في الفكر كان أكبر من أن يحتمله الأوساط من معاصريه . . ومع ذلك فقد وجد في العالم ما نشد : لقد كان هو « الفرد » ، وازداد شعوره بذلك بينما لم يكن غيره هكذا . . وطهارة قلبه جاءت من كونه لم يرد إلا الشيء الضروري الوحيد ، والإتهام الذي وجهه معاصروه له ، ولم يرفضه هو ولم يحفل به ، هو حينه للديح الذي سترجيه إليه الأجيال للقبلة : أنه لم يخفف منه ، ولم يساوم . . . لقد مات ، في نظر المؤرخ ، بعة قاتلة ، ومات ، في نظر الشاعر ، من شوقه للأنهب إلى الأبدية » .

كيركجور

— ١ —

مذهب... أو غير مذهب : ١٩.

مذهب... أو غير مذهب ؟ سؤال بفض به دم كيركجور طوال حياته الفلسفية ، فاض إليه في محنة خطبته إلى زهرة رائعة غضة شقراء هي رجينا أولسن ، فكان القريان الأكبر الذي تدفق بالدم المحبوب في فكره الحى النابض ، وهو الذي حى "ماقال وقال ما جى" .

كانت صغرى بنات مستشار الدولة أولسن ، أحد كبار موظفى وزارة المالية الدانيمركية ، ويشتر مباشرة للمستشار الخاص كولمن الذى فى رعايته عاش القصصى الدانيمركى القهير هانز كرسنتين ألدسن ، ولأنها كانت الصغرى لقبوها بالقلب الذى سيلد لعاشقها سيرن أن يخاطبها به : « عزيزتنا الصغيرة رجينا » .

رآها سيرن أول ما رآها فى حفلة أقامتها السيدة روردام (والدة القصص المشهور بطرس روردام) لإحدى لداها وتدهى ترين دال فون روسكيلد ، وكانت رجينا آنذاك طفلة فى حدودا ثمانية عشرة من عمرها ، لما أن أبصرها حتى ارتدت النظرة إلى قلبه فأحبها ، وكانت مخطوبة حينئذ إلى طالب لاهوت أفلاند أنها كانت من النضج بحيث تثير ، فى سنها للبكرة جداً هذه ، هذا الغرام تلو الغرام ؛ لقد ولدت فى ٢٣ يناير سنة ١٨٢٣ ، وولد هو فى ٥ مايو سنة ١٨١٣ فى كوبنهاجن ، وكان فى السنوات السابقة قد سلك سبيل الشهوة . لحسب أن يد الله هى التى اقتادته إلى بيت روردام ليلقى رائدته الروحية إلى نعيم الحياة الروحية ، كما اقتادت يد الله من قبل داتته ودلته على حبيبته الطاهرة بياريتشى ، رائدته إلى الجنة . أما هى فلم تكـد

تجمل به كما هو طبيعي في مثل هذه الأحوال ، وكانت تردد على بيت
روردام ، لحرس على ارتيلاده ليلتها هناك . ثم زار أهلها ، ولأول مرة
أرسته انتباهها فأخذت بسحر حديثه الطلي للتدفق وبدأت الشرارة تنطلق
من كليهما معاً ، وكانت قد نمت ونضجت حين بلغت السادسة عشرة ،
ولاهيك بهذه السن في صمر الفتاة ! قال كيركجور وأجاد : « أى حياة أسعد ؟
حياة فتاة في السادسة عشرة ، طاهرة ، بريئة ، لا تمتلك شيئاً ، لا ولا خزانة
صغيرة أو مسنداً ، بل تخفى في الدرج الأسفل من مكتب أمها جميع كنوزها
ومجموعة أناشيد دينية . وما أسعد من لا يملك أكثر مما يستوعبه الدرج
التالي راضياً به !

« أى حياة أسعد ؟ حياة فتاة في الستة عشر ربيعاً ، طاهرة بريئة .
مكبة على حماتها ، تجرد من الوقت ما يسمع لها بأن تلقى نظرة إليه ، إلى هذا
الذي لا يملك شيئاً ، لا ولا خزانة صغيرة أو مسنداً ، بل يشارك في الخزانة
للشركة . وإن كان مع ذلك يستطيع أن يفسر الأمر تفسيراً آخر ، لأنه يملك
كلها فيما ، فيها « هي ، التي لا يملك شيئاً .

« وأى الناس أشقى ؟ هو ذلك الشاب الغنى ، الذي بلغ من العمر خمسة
وعشرين شتاء ، ويمكن قبالتها .

« إذا كان عمر أحدهما ستة عشر ربيعاً ، وعمره الآخر خمسة وعشرين
شتاء ، أفليس عمرهما واحداً ؟ كلا ، ويا للأسف ! ولماذا هذا ؟ أفليس الدنيا
الزمان واحداً إن كان متساوياً ؟ كلا ويا للأسف ! ليس الزمان واحداً .

« آه ! لماذا كانت تسعة أشهر في بطن أمي كفيلة بأن تجعل مني رجلاً
مهورزاً ؟ ! لماذا لم أولد في النعيم ؟ ولماذا ولدت في الألم وحسب ؟ بل
وللآلم ؟ ولماذا تفتحت عيناى لا ترى الهناء ، بل لتفوح في ديار الزفرات
وحدها ، دون أن أملك الخلاص منها ؟ ! « (مذهب أو غير مذهب » ،
٢٥ مارس صباحاً ، ص ٨٦ من الترجمة الفرنسية سنة ١٩٤٣) .

هنا في هذه الاعترافات يكشف لنا سيرن عما شعر به بعد أن استولى

الحب على قلبه : هي فى السادسة عشرة ، وهو فى السادسة والعشرين ؛ هي غير ذات ماض ، وهو ذو ماض حافل بالكريات ، هي البراءة الصافية التى لا تملك شيئاً ، وما أسعدها بهذا الفقر ، وهو التعقيد الحافل بالكريات الغنية للتشابكة المضطربة ، وما أشقاه بهذا الغنى ، هي البساطة للقدسة التى ترغل فيها زبقة البرية ، وهو التركيب المدنس بأوزار رجل المدينة ، هي البسمة الرفافة على شفة الملك ، وهو التقطية المفكرة على جبين المهلك المتخصص .

وفى هذا سر شقائه :

إنه شاعر ، وإن لم ينشئ قصيدا ، ولكن حياته وآثاره النثرية أروع من ألخم قصيدة نظمها شاعر . والشاعر من هو ؟ « أمرؤ شئى يخفى عذاباً حقيقاً فى قلبه ، ولكن شفثيه قد خلقتنا على نحو يجعل ما يفيض منهما من أنات وصرخات يرززين الموسيقى الجميلة ... حظه حظ أولئك الأشقياء الذين تعذبهم نار بطيئة فى داخل تمثال ثور فيلاريس ، لا تبلغ صيحاتهم آذان الطاغية لتخيفه ، بل كانت تطن فى أذنيه طنين الموسيقى العذبة ... وقد تخلق الناس حول الشاعر وهم يقولون له : « غن مرة أخرى فى التو » .. وكأنهم يقولون له : « فلزدد نفسك آلاما ، ولنظل شفثاك كما كانتا ، لأن الصرخة إنما تثير فينا الحزن . أما الموسيقى فتشالج الصدر » (النشيد الأول فى مطامع « إماما .. أو » ص ١٧ ترجمة فرنسية ، جاليجار ، باريس سنة ١٩٤٣) .

هو إذن ربيب الآلام ، قد حى من التجارب المرة المتفاوتة ما عقد حياته بعد بساطة ، وملاً نفسه بعد خلو ، ووصحها بالخطيئة بعد براءتها - فهل فى وسعه أن يصفو ليتقبل صفاء رجينا البريئة الطاهرة ؟ وهل يمكن اتحاد هذين القلبين اللذين صفا أحدهما كالبلور ، وتمكدر الآخر كغيبث البركان ؟

وهل هذا الاتحاد إلا القراق ؟

فسكر القى وحر ، ولم يكن له إلا أن يحار ؛ لأنه المفكر العميق التجارب الحريص على التأملات ؛ ولم تفكر الفتاة ولم تحر : أولاً لأنها مشغولة بفتى

آخر كان أستاذاً لها في المدرسة ، وكانت تظن أنه يباد لها حباً بحب ، وهو فرنز
 اشليجل ، وثانياً لأنها الفقيرة من كل تجربة ، البريئة من كل تأمل وتفكير .
 أفكر وقدر ، فقتل كيف قدر ، ثم قتل كيف قدر : رأى نفسه كائناً مقضياً
 عليه بالشقاء ، لأنه أولاد لورث لعنه الله من أبيه ، إذ يقال إن أباه كان غلاماً
 يرعى الغنم في مهبوب جتلند ويفسر بكثير من الأحزان ويحتمل البرد
 والجوع ، قد أشرف ذات يوم على رابية ، وقام يلعن الله . وليس أشد كفراً
 من أن يعلن للرب الله ، لما بالك والرجل كان ذا نوازع دينية عميقة حادة ! فلما
 أقال بعد زمن طويل ، تذكر تلك الخطيئة الكبرى التي لا تمحوها كفارة ،
 وقل يجيلها في نفسه إلى آخر عمره ، حتى إنه لم يستطع أن ينساها بعد أن
 بلغ الثانية والثمانين . وتلك الخطيئة قد دمغت أسرته كلها بلعنة لن تمحى ،
 لعنة شمرها كيركجور في سن العشرين ، وقد رد أبوه إلى أرذل
 العمر ، فاستشعر أن هو سن أبيه لم يكن من نعمة أسبغها الله عليه ، بل كان
 انتقاماً منه لخطيئته هاتيك . . فراح يصفها في « يومياته » بأنها كانت « الزوال
 الأعظم » في مجرى حياته ، أعنى شموه بحلول هذه اللعنة بسبب تلك
 الخطيئة . قال في « يومياته » مشيراً إلى سن الثانية والعشرين : « هنالك
 زلزلت الأرض زلزالها الأكبر ، فوقع الانقلاب المروع الذي فرض على جللة
 قانوناً معصوماً جديداً لتفسير جميع الظواهر . . ولقد توسعت أن هو سن
 أبي لم يكن بركة من الله ، بل بالأحرى لعنة ، وأن المواهب للعقاية الرائعة
 التي تنعم بها أسرتنا لم يقدر لها إلا أن تمزق بعضها بعضاً ، وأبصرت في أبي كائناً
 شقياً كتب عليه أن يعيش بعدنا جميعاً ، وكأنه صليب قائم على قبر جميع
 آماله ، وشمرت بصمت الموت ينمو حوالى . . لقد كتب على الأسرة أن تحمل
 على كاهلها خطيئة ، وأن يسلط عليها عقاب من الله . نعم لقد كتب عليها
 أن تزول ، أن تمحوها يد الله القوية ، فتبديد كما تبديد تجربة مخففة . »

وهو ثانياً ذو رسالة ، رسالة دينية إن لم تتضح معالمها في نفسه آنذاك ،
 فقد كانت نوازعها تلح عليه ، وكان نداؤها الحار يطن في أذنيه . ومدرج

الدين في « سبيل الحياة » يقضى العزلة والتفرد ، لأنه يقطع العلائق بالسوى والأغيار ، حتى لا يرى ثم غير وجه الله .

هو إذن بين إحدى خصلتين : إما أن يقتادها إلى الله فيتحدامها في ملكوت الرب ، أو يرى استحالة هذا ، فيدها نسلت سبيلها في مدرج الحياة الحسية ويتخذ هو سبيله سعداً في مدرج الحياة الدنيوية .

لكن ما شأنها هي ورسالة كيركجورد الدينية ، هذا الحوار الجديد الهائم على وجهه الحزين الأشعث الأغبر في بيداء اللاهوت ! إنها طفلة ساذجة بريئة لا تحمل خطيئة كتلك التي ورثها سبرن من أبيه ، ولا تدرك من أمور الدين إلا ما تفرضه البروتستانتية من واجبات هيئة لا تكاد تتجاوز حضور موعظة الأحد في كل أسبوع وقراءة بعض الدعوات قبل الرقاد ، ولا ترى الحياة إلا من خلال الزواج بـ « رجل طيب ذي منصب في الدولة » .

لماذا عسى إذن أن تفعل لو اقترت بهذا « الفارد الهائم على وجهه في بيداء اللاهوت » ؟

ولماذا تمكر صغر حياتها بهذا المنصر المدمر الذي يعيش من القلق ، وبالقلق يحيا ؟

أقبل سبرن عليها براودها على الاقتران به بعد أن نصب حائلة طوال هامين للظفر بقلبها . فكان يكثر التردد على بيت روردام ليراها ، وكان يزورها في بيتها ، وكان يهديها الكتب لتقرأها ، والمسجلات للوسيقية لتعزفها على البيان ، ويترضى طقولاتها بهدايا من البندق والحلوى ، إلى أن انعقدت آصرة المودة بينهما ، وأحست هي بسلطان حبه يسمو عليها ، فكانت القبلة الأولى ، وما أدراك ما القبلة الأولى من شفتين قرمزيتين كالكرز أو القرنفل لفتاة في السادسة عشرة ! لقد أوشكت أن تبده حزنه الخالد المكتوب عليه ، أو هكذا خيل إليه ، فقال : « القبلة الأولى ، يا لها من سعادة هذه الفتاة السعيدة الطروب . . قد صارت لي . . وكل الأفكار السوداء

والغياالات المثلثات ، أفلم تعد بعدها مجرد خيط هنكبت ؟ ! أو لم يعد الحزن للقيم مجرد ضباب يرتق أمام هذه الحقيقة الواقعة ، أو مرض تبدلدى رؤية هذه الصحة ، التى لى لأنها لها ، لها هى حياى ومستقبل ؟ أجل ! أنا أعلم أنه لاخيل عندها تهديها ولا مال ، وأنا أيضاً لست فى حاجة إلى شيء منه ، لكنها تستطيع أن تقول كما قال الحوارى للشلول : لاذهب عندى ولافضة ، لكن ما عندى أعطيك إياه ، وهو : أنفوس وسم على قدميك « (مذهب - غير مذهب ؟) .

فلما أن انقضى عام على هذا الوجد المشبوب انصرف سيرن بكل نفسه إلى غرامه سرأ ، وراح يتتبع خطواتها دون أن تشعر ، حتى يحس هو بجهال السر فى الحب ، إذ السر فى الحب من أجل نواحيه وأروع ما فيه . وحتى لايلحظ أحد فيسوء هذا إليها ، أو يدفعه هذا السر إقبل أوانه إلى التخرج فى مدرسة الحب قبل إتمام الدروس كلها ، ولكنه كان من ناحية أخرى يبدى لها من اللفتات فى الحفلات والزيارات مايدع خيوط الحب تنسج حول قلبها من تلقاء نفسها ، ومن أجل هذا كان يتردد - إن صح مايقوله فى « مذهب - غير مذهب ؟ » والطبق عليه - على مقهى يقم فى الشارع الذى تمر به وهى فى طريقها إلى استاذ الموسيقى ، وجعل من هذا للقهى معبداً يقيم فيه فى انتظار رجينا ، شأنه شأن فدرياس فى رواية «فورمبيون» للشاعر اللاتينى تريوس . إذ كان هذا البطل عاشقا لعازفة على القيثارة فاضطر إلى تنبها غادية إلى المدرسة ورائحة ، واتخذ لهذا كان حلاق يواجه تلك المدرسة ولما رآه أحد أصدقائه يتردد على هذا للقهى - وكان مبتذلاً من طراز وضع ادمى أن القهوة فيه ممنازة وأقسم له على هذا بمغلف الأيمان ، وهو يعلم أنها من أردأ مايقدم فى مقاهى كوينهاجن ، ولكنه الحب يدفع إلى الكذب الحلال وأخيراً كان عليه أن يعزم ويقرر مصير هذه العلاقة تقريراً يتفق وأوضاع المجتمع ، فراح لها ذات يوم وهمس إليها بالنبأ العظيم ، أعنى عزمه على طلب يدها . وكانت مفاجأة لم تترقها فاضطربت وتلعثمت

وخرجت بالصمت عن لا ونعم . وعاود هجومه بعد يومين ، فأجابته بأنها تحب مدرستها بالمدرسة يدهي فرتز اهلجبل وأنها تعتقد أن هذا للدرس يبادلها حباً بحب . فلم ييأس هذا الفتي الواق ، بل ازداد إلحافاً حتى قضى على الأسوار التي شيدتها أمامه ، وإذا بها توافق على أن تخطب إليه ، وكان أن عقدت خطبتها في ١٠ سبتمبر سنة ١٨٤٠ .

ولما أصبح الحب خطبة والعاطفة عقداً شرعياً ، ألقى الفتي الوطن إلى نفسه بحامسها : أكان جاداً حقاً حين أقدم على ما أقدم عليه ؟ أين هو إذن من رسالته التي تقضى عليه بالوحدة كي يصير مع الله وحده ؟ لقد كتب عليه الشقاء فأية شريعة تبيح له أن يفرض على غيره المشاركة في عبء هذا الشقاء ؟ إنه ملعون من الله هو وأسرته ، فماذا بها هي ، هذا المخلوق البريء حتى يجبرها إلى للمير الذي كتب عليه وعلى أهله ؟

فلما أحس سيرن فداحة هذه المسؤولية الهائلة ، أكب على مأساته الباطنة تشريحاً وتحليلاً على يجد ما ينفذ به إلى نجاة هذه العلاقة بينه وبين فتاة قلبه . ولكن هيهات ! هيهات ! فما علم أن أدرك استعالة إنقاذ هذه العلاقة ! فلا هو استطاع لنفسه أن تتخذ منزلة بين المنزلتين . وإذا به يفاجئها ذات يوم من أيام شهر أغسطس سنة ١٨٤١ - بأن يرد إليها خاتم الخطبة . ولقد قال كيركجور : « في الشرق ، إرسال خيط من الحرير يعني قراراً باعدام للمرسل إليه ، وهنا إرسال الخاتم معناه قرار باعدام من يرسله » .

ولقد ظنت هي أن هذا قرار باعدامها هي فراحت تصرخ وتولول وتزعم له أنها ستموت إن لم يتزوجها ، وزادها ألماً ذهول المفاجأة ، لأنها لم تكن على علم بالمأساة الباطنة التي كان مسرحها نفس سيرن . واستعانت بأسرتها للتوصل إليه بالألا يقطع الصلة . ولكن هذا لم يجد فتيلاً ، إذ انتهى الأمر إلى فسخ الخطبة نهائياً في ١١ أكتوبر سنة ١٨٤١ ولم يمض على عقدها غير سنة واحدة وشهر ١ ولكي تنساه سافر إلى برلين في ٢٥ / ١٠ ولم يعد منها إلا في مارس سنة ١٨٤٢

فماذا جرى لكليهما ؟

أما هي التي زعمت بأنها ستموت إن لم يقتل بها ، وأنها لا تستطيع أن تحيا بدونه . فلم يرض على أيمانها المغلظة هذه إلا عامان حتى اقتربت بعقيقها

القديم فرتز اشليجل . واستمر زواجها حتى توفى سنة ١٨٩٦ بعد أن أصبح في سنة ١٨٥٥ حاكماً على جزر الهند الغربية الدانيمركية ، بينما تقدمت بها السن حتى توفيت في سنة ١٩٠٤ وقد تجاوزت الثمانين .

أما هو ، الذي لم يزعم شيئاً ، فقد ظل وفياً لحبها يستمد منه قوته الروحي ولا يستبدل به حباً آخر ، رغم أنه كان لا يزال في موجة الشباب حتى جمل منه محور حياته الروحية ومبعث الإلهام في كتبه كلها التي تدفقت منه من ذلك الحين في فيض آني جارف تراءى فيه صورة رجينا الفاتنة في كل قطرة وموجة إلى أن توفى في ١١ نوفمبر سنة ١٨٥٥ .

أما من المخلص منهما - فالجواب عنه أوضح من أن يساق بصريح الألفاظ وأوضح منه أن تبين ما أفاد الفكر والفن والإنسانية من فسخ هذه الخطبة إذ لو لم تفسخ ، لما كانت للأساة ، أي لما كان كيركجور للفكر الفنان العظيم ، ولما كانت هي أكثر من أن يذكرها التاريخ - إن شاء أن يهتم بهذا الأمر الثاقب - باسم « مدام كيركجور » عليها السلام ! وينقطع عنها كل كلام إذ لا شيء أبلغ من هذا في التفاهة والابتذال !

لكن هذا كله لا يعس جوهر الأمر في شيء ، بل يبقى قائماً دائماً
هذا السؤال :

مذهب أو غير مذهب ؟

نظرية الزواج عند الوجودية

كل نظرية عند الوجودية تلعب من تجربة حية ، والتجربة الحية في هذا الباب ، باب الزواج ، هل تلك التي عاناها كيركجور ، أبو للذهب الوجودي كله . فقد رأينا كيف أخذت بمجامع قلبه فتاة أوفت على الرابعة عشرة ، نعى رجينا أولسن . لم يكن فيها ما هو خارق يستأسر ، لكن متى كان بارعا في الرماية هذا الطفل المعبوب كيويبيد ؟ ومضت سنتان أو يزيد وهو يغزو هذه العاطفة بقوة الخيال المشبوب لفتى يختال في المواكب الزاهية لسنوات سنه العشرين . فأخذ العشق يلوح بأعالي الأحلام الوفاة دون أن ينظر تحته فيربط بقوت الأرض نوازحه ، إلى أن أيقظته الغيرة ذات صباح لما أن استكت مسامحه نبأ رهييب هو أن الشليجل ، قد التمس يد الفتاة . هنالك بابه فراش الأوهام الذي هدهدته قشعريرة الوجد السادر في علبين ، فاندفع هو يلتمس يدها . وظفر بها ، إذ شفع له قدم هده بتعلقها ، فكانت خطبة بينهما .

لكنه سرعان ما تبين استحالة هذه الخطبة ، لقد حمل عليها حملا أمّلته الغيرة ، فهل يمكن هذه العاطفة أن تكون صادقة ؟ كلا . ثم ماذا ؟ ثم هناك ما هو أعمق من هذا كله لقد تبين له استحالة الجمع بين رسالته الروحية وبين حياة التأهل .

ذلك أن الناس عند الوجوديين ثلاثة : رجل جمال ، ورجل أخلاق ، ورجل دين . ولذا فمدارج السالكين سبيل الحياة ثلاثة : للدرج الجمالي ، وللدرج الأخلاقي ، وللدرج الديني . الأول يحيا في اللحظة الحاضرة للنمزة ، والثاني يحيا في الزمان ، والثالث يحيا في السرمدية . عند رجل الجمال

والحاسامية لا عبرة إلا بالمتعة ، ولهذا فهو يتهب الذات ، ويسرف في الأخذ منها كلما عرضت له ، ولا يرتبط بشيء ، لأن كل ارتباط أو واجب يقيد ، وكل قيد فيه تعلق بلحظة مقبلة وأخرى مدبرة . فلكل لحظة أصدقاؤها وواجباتها ، ولكل فعل ملاساته ومرجعاته ، ولكل وضع مسلكه بتكليف وفقاً له . وشعاره يمكن أن يصاغ في تلك العبارات للشهورة : « تمتع بيومك » *carpe diem* أو « أحب ما لن تراه مرتين » كما يقول الفردي في ، الشاعر الفرنسي المشهور . ولهذا فأبفض شيء لديه التكرار ، لأن في التكرار ثلما لحد العاطفة المرهف ، وهو إنما لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا في عنفوانها ولا يهوى التقاط الشهوات إلا إذا أحرقت أنامله بتناولها . إنه لا يستقر على حال ، وينشد التغير المستمر في المكان والزمان والأوضاع . ومن هنا انتفت عنده الصداقة ، واستحال الزواج ، لأن كليهما يستلزم التكرار والذكرى وبقاء الأحوال على حالها . إنه الآخر يقتل الوقت ، ولكن على طريقته ، ولكل من الناس طريقته في الصراع مع الزمان . وطريقة رجل الجمال والحساسية أن يتصور لحظات الزمان منعزلة ويعطى كل منها استقلالها وقبيلتها الذاتية : فلا يستمتع بلحظة على حساب أخرى عن طريق الذكرى ، ولا يفوت لحظة طمعا في أخرى مقبلة على سبيل الرجاء والتوقع . ولذا فالمرأة عنده أداة للغزو وليست غاية للتملك . وقيمة الغزو في الغزو نفسه ، حتى إذا انقضى لم يعد يعنيه مما غزاه شيء . كل شيء إذا في أن ينتصر ، أما الملك ويسط سلطان الامتلاك فمفضول لا يعنيه : وسواء لديه احتفظ به أو لم يحتفظ ، كما كان الشأن عند نابليون . إنه ليخلق دائماً فرق الروابي ، « والمرء إذا صعد الرابية لا يرى إلا الشيء الآخر ، وإذا هبط كان عليه أن يسهر على نفسه ، على الصلة الدقيقة بين نقطة الارتكاز وبين مركز الجاذبية »^(١) .

(١) كير كجور : « إما .. أو .. » ، ص ٤٤ . ترجمة فرنسية لبريور وجنيو ،

باريس سنة ١٩٤٣ . Prior et Guignot. Kierkegaard : Ou bien, ou bien . (م ٤ - الفلسفة الوجودية)

ذلك رجل الجمال والحساسية . أما رجل الأخلاق فيرى معنى الحياة والوجود في العيش تحت لواء المسؤولية والواجب ؛ وكلاهما يقتضى الذكرى والتكرار ، لأن المسؤولية والواجب هما نحو شيء كان أو سيكون ؛ فلا بد إذاً من أن يكون كل منهما حاضراً في ذهن صاحبه على الدوام . هما إذن يستلزمان الذكرى ، وهما كذلك يقتضيان التكرار ، لأن المسؤولية تقوم في كل لحظة ما دام موضوعها قد عرض ، ولا بد أن يكون المرء على استعداد متصل لتجملها ، والواجب لا بد من اضطرار المرء إلى أدائه هو نفسه في كل مرة تتوافر فيها شروط القيام به وتقتضيه الأحوال . فعلى الأخلاق مسؤوليات وواجبات في المجتمع الذى يعيش فيه ، وفي الدولة التى ينتسب إليها ، بل ونحو الإنسانية عامة إن ارتفع شعوره إلى مستو عالمي . ومن بين هذه الواجبات ومن أقدسها عنده واجب البقاء للنوع ، مما يتمثل في الزواج بما يندرج تحته من مختلف ألوان المسؤولية : نحو الجنس الآخر ، ونحو الولد ، ونحو العصبية . ولهذا فإن جذوره تمتد في أعماق المجتمع ، ولا بد له أن يحسب كل ما فيها ؛ ولهذا يأخذ في أموره بالوسط ، لأن الوسط أضمن مقياس لإرضاء كل الأطراف والعناصر المكونة للمجتمع الذى يضرب هو بأصوله في باطن تربته . ومن هنا فإنه هو الذى يضع القيم الأخلاقية ، بالمعنى الشائع لهذا اللفظ . فالأخلاق بهذا المعنى هي مقاييس الوسطاء من الناس ، وأرسطو كان مصيباً كل الإصابتة في نظريته إلى الفضيلة - أعنى المقياس الأخلاقي - على أنها وسط بين طرفين . وهذه هي الملة في أن كل الذين رفضوا فكرة الوسط نظروا إلى مهملهم على أنه تحطيم للأخلاق ، أو في القليل على أنه فوق الخير والشر ، أعنى الأخلاق المعروفة المألوفة ، لأن شرعة القيم التى أتوا بها لم يقصدوا بها إلى المتوسطين من الناس ، بل إلى طائفة ممتازة عالية على الوسط وللتوسطيين . وعلينا أن نفهم فكرة أرسطو عن الوسط بهذا المعنى وحده وهو : المتوسط في كل شيء مما يصلح للانطباق على المتوسطين من الناس . وهذا هذا المعنى تحايل يفقد الأخلاق الأرسطية مقصود صاحبها . هذا

الأخلاق إذن يدعو إلى القيم للتوسط . والتمييز بين الخير والشر عنده يقوم على فكرة الوسط والمتوسط في كل شيء : في المعاني والأحياء . وهو ينشد التكرار ، لأن فيه تأكيد الاستمرار ونفي التنوع ، وبالتالي المغالاة في التوسط ، لأن التوسط لا يتحقق في التفرد ، إنما في الصور المكررة أبداً .

أما الرجل الديني فلا يحيا في الزمان ، لأنه أشاح بوجهه عن هذه الدنيا ، وولى وجهه قبل الآخرة ، قبل عالم فوق الزمان ، لأنه تجزئة مطلقة للزمان بل لأنه في مرتبة أعلى . « ليس عند ربكم صباح ولا مساء »^(١) ، ولهذا فهو متجرد عن الدنيا وعن الزمان ولا صلة له إلا بالسمودية . إن أراد خطبة خطب في السماء ، فتلس يد روح من تلك الأرواح النورانية التي تخلق في الملأ الأعلى ، وإن كان فتاة أعلنت خطبتها إلى الله إن ظفرت بالرضا وبلغت مرتبة النفس المطمئنة . وكل معاييرها إنما تصدر عن تلك الحياة الأزلية الأبدية التي يتصور نفسه يحياها في حضن الألوهية . وبالجملة ، فأحواله هي تلك الأحوال وللقامات للمروفة عند الصوفية .

تلك إذن هي المداير الثلاثة على درب الحياة . أتراها مستقلة بعضها عن بعض ؟ هي مستقلة ، وهي متصلة . مستقلة لأن الانتقال من مدرج إلى آخر لا يتم إلا « بوثة » ، أو بتحول حاسم مفاجئ في أحواله الروحية . وهي وثة لا معقولة ، أعنى أنها لا تتحقق بطريقة منطقية بحيث تأخذ للرحلة الأخلاقية برقة المرحلة الجمالية ، والمرحلة الدينية برقة المرحلة الأخلاقية ، بل لابد أن تكون ثمت هوة تفصل بين كل منها . ومع هذا فيمكن أن يقال على نحو ما إن هذه المراحل يفضى بعضها إلى بعض ، ذلك أن المرحلة الجمالية تؤدي إلى مرحلة السخرية ironie ، وهذه إلى المرحلة الأخلاقية

(١) السهروردي : « أصوات أجنحة جبرائيل » ، راجع كتابنا « شخصيات قلقة

في الإسلام » ، ص ١٥٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

وهذه بدورها إلى مرحلة العبث humour ، وهذه تقتاد في النهاية إلى المرحلة الدينية . وكل هذا قد يقع بالنسبة إلى الشخص الواحد : فيبدأ حياته بالأخذ بجانب الجمال والحساسية ، وجانب الإحساسات الملتهبة واللذة العاجلة بكل معانيها ، غير طابىء بشيء مما يتصل بالأخلاق أو الدين ، ولسان حاله يقول مع طرفة :

ألا أيهذا الزاجرى أحضر الوغى

وأن أشهد اللذات ، هل أنت مخلصى ؟

ثم يستولى عليه الملل بمدى يتراوح طوله وفقاً للزاج الشخصى ومقدار ما انتهب من لذات - هذا الملل القبيح الخبيث الذى لو شاء لجعل من الأرض حطاماً وابتلع العالم فى ثناؤب واحد ، هذا الوحش الرقيق الذى يحلم بالمقاصل وهو يدخن نارجيلته وفى عينه عبرة تمتلئ بها رغباً عنه - كما يقول بودلير ^(١) - ، هناك ينيخ عليه اليأس بكلاكله ، فيشمر بفراغ فى الحياة لا يكاد يملؤه شيء ، فيعثره ميل إلى السخرية من كل شيء لأنه يذوق طعم التفاهة فى الأشياء والأحياء . وهذه المرحلة ، مرحلة السخرية ironie ، هى مرحلة الانتقال فيما بين مرحلتى الجمال والأخلاق . فلا يبقى عليه إذاً إلا أن يجتازها - على نحو ما تيسر له - ليلاحق بالأخلاق . فإن اجتازها بسلام ولم يلو على شيء صار مواطناً صالحاً ، شامراً بواجباته ، حريصاً على احتمال المسئولية التى ألغهاها على عاتقه وضمه الجديد ، فيرى هناك أن القاية من الحياة هى فى التوطن فى المجتمع وفى الزواج ، حتى تكون صلته بالمجتمع والدنيا صلة قوية ، دموية .

لكن أترأه يقف ؟ هيا تقدم ! لقد بدأت فلتكسر السبيل حتى

(١) « أزهار الشر » ، قصيدة « إلى القارىء » ، ص ٢٨ ، نشرة لابلاد

النهاية ما حيائك في الدنيا إلا معبر إلى الآخرة ، فما يكفي أنك غصت
بمجدورك في أحماق المجتمع ، بل عليك أن تشرع أغصانك إلى السماء :
فإن كنت من قبل قد جعلت أصلك ثابتاً في الأرض ، ألا فلتصاعد
الآن بفرعك إلى أعلى السماء ، لترى كل شيء ما خلا الله باطلاً ، وترتفع إلى
السمودية . وتلك هي مرحلة العبث humour الذي يصور كل ما في الدنيا
على أنه زينة وهو وغرور وتفاهر بالأموال والأولاد . هنالك يزدري رجل
الأخلاق لأنه وقف دون الغاية . ومرحلة العبث هذه هي « مبر الانتقال إلى
المرتبة الأخيرة ، المرتبة الدينية التي يصبح فيها وحده مع الله وحده .

فسبيل الحياة إذن يمكن أن يكون متصل الحلقات : يبدأ من الحساسية
ويعبر بالأخلاق ثم ينتهي إلى القداسة .

وصاحبنا كيركجور قد حوّل كل هذه المراحل في نفسه ، فأبصر نهاية
الطريق يوم أن بصرت خطبته إلى رجينا أولسن بمراحل الطريق ، طريق الحياة
أجل ، لقد دلته هذه الخطبة إلى سبيله السوي ، سبيل النبي إسحق ، سبيل
التضحية والاستشهاد في سبيل الرسالة الروحية العليا . فلم يعض هام حتى رد
إلى رجينا خاتم الخطبة دون أن يتقدم بين يديها بمعاذير . ماذا إذن ؟

هذا « سره الرهيب » ، هذه هي « الشوكة في لحمه » ، هذا ما سيحمله
وحده صليباً حاتياً على عاتقه الهزيل وهو يسير على درب الحياة .

أتراد فقد شيئاً ؟ ومن يدرى ! « لعله فقد كل شيء هذا الذي لم يفقد غير
خطيباه » (١) .

(١) كيركجور : « التكرار » ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٤٤ .

خلاصة^(١) ثلاثة كتب لكيركجور

- ١ -

«إما... أو»

الأفكار الرئيسية

النمط الحسى فى الوجود يتمثل فى مذهب اللذة الرومنتيكى وفى النزعة العقلية المجردة ، فالحسى والعقلى كلاهما لا يفلح فى تحقيق وجوده وذاته .
فالذات الحقيقية لا تتحقق إلا بالإختيار ، والحياة شأنها إما... أو .
والطريق الحسى يفضى إلى اللال والى الزواج السوداوى واليأس .
والذات ، بأبوابها ناحية إتخاذ القرار والالتزام بسبب اليأس ، تنتقل من المدرج الحسى إلى المدرج الاخلاق .
وفى المدرج الاخلاق تصبح الذات مركزة موحدة وحقيقية ، بفضل إختيارها لنفسها .
والمدرج الثالث فى التطور هو المدرج الدينى ، لكن كل مدرج من هذه المدرجات لا يكفى بنفسه ، فالمدرج الأخلاقى يحول المدرج الحسى ، والدينى يحول الأخلاقى .

* * *

كتاب «إما...أو...» يقع فى مجلدين ، وفيه يحاول المؤلف أن يوضح الفروق والعلاقات بين النمط الحسى فى الوجود والنمط الأخلاقى . وكما هو الشأن بالنسبة إلى معظم مؤلفات كيركجور ، لم ينشر «إما...أو...» باسم

(١) نقلنا هذه الخلاصة عن كتاب Masterpieces of World Philosophy in Summary form. Edited by Frank N. MAGILL. London, 1961

مؤلفه : والايضاحات الواردة ، ذكرت بأقلام مستمارة مختلفة ويحتوى المجلد الاول على تحليل ووصف لميدان ما هو حسى ، والأسلوب الأدبى متنوع ، فتراه يستخدم الجمل الغنائية ، والمخطب ، والتحليلات النفسية ، والعروض الدرامية ، والصيغ الفلسفية .

ورجل الحواس ، الذى يعبر عن آرائه بكل هذه الأساليب الأدبية ، يشار إليه بالحرف « ا » . والمفكر الاخلاقى فى المجلد الثانى ، ويحمل اسماً مستعاراً هو القاضى فلهم ، يشار إليه بالحرف « ب » وقد فسر كيجورفى أحد كتبه المتأخرة بعنوان « حاشية نهائية غير علمية » الموضوع الرئيسى فى كتاب « إما ... أو ... » بقوله أن « ا » إمكائية وجودية ، ممتازة فى الجدل ورفيع الموجهة فى استخدام التوضعية والأسلوب الشعرى ، لكنه يظل رغم ذلك عاجزاً عن إتخاذ قرار حاسم وانخوض فى الفعل ، ولهذا هو لا يوجد بالمعنى الحقيقى للوجود . أما « ب » فيمثل ، على العكس من ذلك ، رجل الأخلاق الذى تحولت حياته كلها إلى إستنباط وجدان وإلتزام .

والقاضى فلهم يوضح محتوى ما هو أخلاقى على شكل رسالة موجهة إلى « ا » . وإبلاغ الحقيقة الأخلاقية يحتاج إلى شكل أو أسلوب يتفق وإياها .

إن الحقيقة الأخلاقية وجردية وعينية ، فى مقابل الحقيقة النظرية المجردة وتبعاً لذلك تحتاج هذه الحقيقة الأخلاقية فى التعبير عنها إلى شكل ذى صفة شخصية هو الحوار أو الرسالة . وهذا يكون شكل البلاغ غير المباشر . وفى البداية نجد القاضى فلهم يذكر رجل الحواس بالقصة الواردة فى الكتاب المقدس عن ناثان النبى وداود كمثل أعلى على هذا الشكل من البلاغ . لقد أصنى داود بإتباء إلى المثل الذى ضربه ناثان ، لكنه ظل فى حال من الإنفصال النظرى ، إذ نظر إلى المثل نظرة عقلية على أنه قصة موضوعية لا تنطبق إلا على الغريب الأسطورى . إلى أن فسر له ذلك ناثان بوضوح قائلاً : « أنت ، أيها الملك ، أنت الرجل » المقصود ، هنالك أدرك داود المدلول الوجودى للمثل

لقد استخدم النبي ثائث شكل البلاغ غير المباشر . وهذا الشكل هو أيضا الشكل الذي استخدمه القاضي فلهلم .

النمط الحسى فى الوجود له تعبيران أوليان : مذهب اللذة الرومنكى والنزعة العقلية المجردة . وتنعت أوبرا « دون جوفانى » لموتسارت بأنها المثل الكلاسيكى للنظرة الحسية أو اللذائدية إلى الحياة ، بينما « فاوست » جيته يعبر عن الشخصية الحية للنزعة العقلية المجردة . وعدو كيركجور الدود ، وهو المفكر العقل الهيجلى النزعة ، يقم أيضا فريسة للنزعة العقلية المجردة . لأن الوجود الباطن والالتزام هما ، فى نظر كل من رجل الحواس وصاحب النزعة العقلية ، أمران عرضيان وسريان . ولا واحد منهما قادر على تحمل مسؤوليته والتزام بالعمل إذ ينقصهما الوجدان الأخلاقى الذى يميز « ب » .

والنظرة إلى الحياة المميزة للنازع منزع اللذات يصفها العاشق فى « يوميات مغرر » ، وهو شاب بأنه رجل يمضى فى أهوائه بمكر شيطانى ، والعاشق الشاب نموذج أول لأوبرا موتسات : « دون جوفانى » انه يجرب عدة امكانيات لكنه لا يلزم نفسه بمسؤولية تحقيق واحدة منها بمجد واهتمام . انه يجرب فنون الاغواء ، لكنه لا يلزم بأى وعد ويجرب تجارب حب لكن لا يتورط فى زواج . وهذا العاشق الشاب فى تجربته الحسى يحافظ على التجريد وعدم الاكتراث من حوله . فكل فتاة هى فى نظره « امرأة بوجه عام » . وإذا كان لديه مبدأ يسترشده فهو مبدأ اللذة القائل بأن الاستمتاع أو الاتذاد هو الغاية الوحيدة فى الحياة . والظروف الباطنة الضرورية لبلوغ حياة المذات هذه هى الجمال الجسمانى والصحة ، والظروف الخارجية الضرورية هى الثراء والمجد والمركز الرفيع . لكن هذه الظروف لا تهيم أى وجدان أخلاقى لحياة ملتزمة ، بل أن العاشق الشاب إنما يسمى إلى تجنب الحياة الملتزمة . إنه يحيا فى اللحظة (الحاضرة) ويستخدمها على أنها حاضر شهوانى يبلغ فيه إرضاء الرغبة أوجه : لكن اللحظة تمر ، وإذا

يرغبة جديدة تؤكد نفسها من جديد فتصبح حياته كلها سلسلة غير متصلة الحلقات من الإنتقالات من لحظة إلى التي تليها . وهكذا فإن شخصيته يعوزها الوحدة والاتصال . لقد بدد نفسه أو أضاعها في الحاضر وأهمل بذلك الماضي والمستقبل . فلم يعد يحتفظ بالماضي في ذاكرته ، ثم أنه انسحب من مستقبله الذي يجابه بمسئولية القرار .

وصاحب الفكر العقل يعاني نفس ضياع الذات الذي يعانيه صاحب الذات الرومنتيكي . فبينما صاحب الذات يضع نفسه في مباشرة الحاضر الشهواني ، فإن الفكر العقل يضع نفسه في مباشرة فكره . إن المفكر العقل يسعى إلى الإحاطة بجميع الحقيقة الواقعية بواسطة مقولات منطق كلى . لكن في مثل هذا المذهب لا تكون قيمة أهمية للذات الموجودة العينية . فكما أنه بالنسبة إلى الشهواني كل فتاة هي امرأة بوجه عام ، فكذلك بالنسبة إلى المفكر العقل كل حقيقة تنحل إلى مقولات عامة . والتفكير النظري لا يرى غير الحركة العامة للتاريخ ، مفسرة خلال توسط المقولات المنطقية ، ولكنه ينسى الفرد الذي يدرك نفسه في داخل تاريخه العيني الجزئي . وهكذا نجد أن كلا من رجل الذات والمفكر العقل يتهرب من مسئولية اتخاذ قرار ، وكلاهما ينازل مملكة الامكان ، لكنه لا يقفز في الوجود . ورجل الذات يتهرب من المستقبل ومن المسئولية بتشتيت ذاته في ملذات موقوتة . والمفكر العقل يتهرب من الاختيار بأن يلعب دور مراقب محايد يتأمل في الحركات العامة الجارية في التاريخ العالمي ، لكنه لا يشارك أبداً في تاريخه الباطني بوجدان واستبطان . وكير كجور - متخذاً طريقة التهكم السقراطية التي برع فيها كل البراعة - يحسن اسمه المستعار يقول : « إن التاريخ العالمي في نظر الفيلسوف قد أُنجز ، وهو يتوسط له ومن هنا نرى موضوع الساعة اليوم في هذا العصر هو مآزاه من شباب قارين على التوسط للمسيحية والوثنية ، وقارين على اللعب بقرى التاريخ الماردة ،

لكنهم عاجزون عن أن يبينوا لرجل بسيط ما ينبغي أن يفعله في الحياة ، بل لا يعرفون ماذا ينبغي عليهم هم أنفسهم أن يفعلوه . « والمفكر العقل يرد الوجود إلى الفكر ، ويضحي بالالتزام في سبيل المراقبة المحايدة ، ويستبدل التأمل في التاريخ الكوني بمسئولية اتخاذ قرار شخصي عيني . وللقام المشترك لكلا هذين التعبيرين عن الوجود (اللذة ، والفكر العقل) هو الانسحاب من حقيقة الاختيار . وفي كلتا الحالتين لا تجد النفس بعد ذاتها . وإنما من خلال الاختيار وحده تبلغ النفس ذاتها الحقيقية . وهذا يتطلب التنبيه إلى أن الحياة مسألة إما . . . أو . ولكن إما / أو يستويان عند صاحب المذات والمفكر العقل . فصاحب النزعة الحسية يتحرك في عالم تجريده عن الاستبطان والوجود .

والنمط أو المدرج الحسى يقضى إلى الملل والمالئولية (المزاج السوداوى) وأخيراً يقضى إلى اليأس و « إما . . . أو . . » وكتابات كيركجور بوجه عام تحتوى على وصف بياضى للطابع الشامل لأنماط الملل والمالئولية واليأس . فبمنت الملل بأنه عامل حسى نكب الإنسان منذ البداية . « أصاب الملل الآلهة فخلقوا الإنسان . وأصاب الملل آدم لأنه كان وحيداً ، فخلقت حواء . وهكذا دخل الملل في العالم ، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان . كان آدم في ملل وحده ، ثم أصاب الملل آدم وحواء معاً ، ثم أصاب الملل آدم وحواء وقابيل وهابيل كأسرة ، ثم ازداد عدد سكان العالم ، فأصبح المجموع في حالة ملل بالجملة كجماعة . والحياة الحسية القائمة على الاستمتاع الخالص بالملذات ، وكذلك حياة التفكير المحض ، كلتاها تؤدي إلى هاوية الملل والضعف . وعلينا الآن أن نميز بين نوعين من الملل في أحدهما يدرك الملل على أنه حالة مقصودة تتوجه إلى موضوع معين أو حادث أو شخص . فيمل المرء كتاباً أو شخصاً بمحادثته . وهذا النوع من الملل هو مجرد ظاهرة سطحية لا تكشف بعد عن موقف الإنسان الحقيقي . وفي النوع الثانى وهو أحق من الأول ،

يمل المرء لا من موضوع محدد بالذات هو شخص - بل يمل المرء من نفسه :
فيواجه فراغاً غريباً يهدد الحياة نفسها بفقد معناها . وهذا النوع من الملل
يجعل المرء أكثر تنبها لحالته .

وهذا الفراغ الغريب الذي يميز الملل الحقيقي هو أيضاً هامل وجودي
في الفرد المصاب بالمانخوليا . فان الفرد المصاب بالمانخوليا إذا سئل : ماذا
يشغل عليه ويضجره ؟ فانه يعيل إلى الجواب التالي : « لست أدري ، إنى
لا أستطيع تفسير ذلك » . وللمانخوليا « وعكة روحية » أو « هستيريا
روحية » تنجبه الإنسان بهواية من الفراغ والخلو من المعنى ، وتكشف عن
القلق والانقسام في وجوده . لكن الفرد للعرض لأحوال الملل والمانخوليا
المقلقة غالباً ما يرفض قبول حالته ، ولهذا يسمى لإخفائها بألوان من النشاط
الملهي المتنوع .

وقد أدرك كيركجور ، كما أدرك بليز بسكال ، كيف يحاول الإنسان أن
يتهرب من نفسه بتلهيات تهيئه له انتهاء وقتياً . وقد وصف هذا السعى إلى
الإنهاء في فكرة « طريقة الدوران » التي عرضها المؤلف في الجزء الأول .
إن الإنسان يمل من الحياة في الريف فينتقل إلى القرية ، ثم يمل العيش في
وطنه فيسافر إلى الخارج ، ثم يمل العيش في القرية فيدأبه بإمكان السفر
المستمر لتخفيف ملاله كذلك الفرد للصاب بالمانخوليا يتدرج في السعى
للإنهاء سعياً يفتابه الإخفاق والظبية . ويقول المؤلف أننا نجد في بيرون
النموذج الأبرز للطبيعة المانخولية التي أسلمت قيادها إلى سعى لا ينتهى نحو
التلهيات . لقد نشد بيرون إلهاء نفسه بالانغماس في الملذات . فعين « وزراء
الملذات » كلهموا بإيجاد طرق جديدة لإشباع رغباته . ولكن بيرون لم يجد
تلهية عن مالنخولياه إلا في لحظة الاستمتاع بالذات . « هيا إلى اللذة » -
وكان على العالم كله أن يبتكر له لذات جديدة ، لأنه لا يجد الراحة إلا في لحظة
الاستمتاع بالذات ، فإذا مضت انبهرت أنفاسه إعياء . إذا مضت لحظة اللذة

خاص بيرون من جديد فى الما لنخوليا . ولهذا ينبغى خلق لذة جديدة حتى يمكن إشباع هذه اللذة مؤقتاً مرة أخرى . لكن هذا أمر لا نهاية له ، فيجد بيرون نفسه فى هاوية من الخواء وانعدام المعنى . وأخيراً تدفعه الحاجة الملحة إلى لذة تلبية ، هنالك تدفعه هذه الحاجة إلى أن يأمر باحراق روما . لكن حين نحمد آخر جذوة يرغمى من جديد فى مالنخوليا جديدة . والمؤلف ينبهنا إلى أن هذا الوصف لطبيعة بيرون لم يقصد به أن يكون فرصة لمجد الله على أننا لسنا مثل بيرون ، كما يقول المنافقون ، لأن بيرون دلج من لحنا وعظمه من عظامنا ، أغنى أننا نجد فى بيرون عاملاً عاماً يحدد طبيعة الوجود الإنسانى .

والياس أشد تعبير عن التهديد بالخواء وانعدام المعنى ، إنه أوج النمط الحسى فى الوجود . والحياة الحسية تتبدى اذن عن ياس . وفى اليأس تعاني الذات ضياع الرجاء ، لأن الالهة لا يزود المرء بعد بالاشباع للوقت . هنالك يبين لرجل الحواس أنه لا يستطيع أن يمجذ نفسه خارج نفسه - لا فى مساعية نحو الملذات وارضاء الحواس ، ولا فى تحريكات تفكيره العقلى النظرى . بل ينبغى عليه أن يتوجه إلى باطنه حتى يكتشف ذاته الحقة . وعليه أن يرتفع إلى الجذ والوجدان واتخاذ القرار والالتزم والحرية . فهذه الحركة ، وبها وحدها ، يكون قادراً على أن يجمع ذاته بعد تشتتها فى الوجود وعلى أن يصبح ذاتاً موحدة متكاملة . فاليأس إذن تقوية للذاتية التى تكون الباب المفضى إلى الذات الحقة . فالذات ، « باختيارها » لليأس تولد ذاتها وتنتقل من المدرج الحسى المتسم بعدم اتخاذ قرار - إلى المدرج الأخلاقى المتميز بالالتزام المصمم .

والمدرج الأخلاقى هو مدرج اتخاذ القرار والالتزام المصمم . وفعل الاختيار تقوية لما هو أخلاقى . وحتى أغنى الشخصيات - هكذا يقول المؤلف - ينبغى ألا يعد شيئاً قبل أن يختار نفسه ؟ ومن ناحية أخرى ، فإن أفقر الشخصيات يعد كل شيء لأنه اختار ذاته : إن الاختيار يحرر الذات من مباشرة اللذة ومن مباشرة التأمل أو التفكير المحض معا ، ويجعل من الممكن اكتشاف الذات الحقة . وباتخاذ القرار والالتزام تصبح الذات متكاملة

« ومركزة » . ورجل الخواص يكون دائماً « شاداً » لأنه يبحث عن المركز لذاته في محيط الأمور المذاتية أو العقلية - ومعنى هذا أنه أضاع ذاته . أما الرجل الأخلاق فيفضل أخذ المسؤولية على عاتقه باتخاذ قرار ، فإن مركزة في داخل ذاته . وحياته مركزة موحدة . ووحدة الذات الأخلاقية ليست وحدة ترسو على بقية الانا أو على أساس دائم ، فالذات ليست موضوعاً يمكن تحديده بطريقة محددة بأنه ذو طبيعة ثابتة أو ثبات جوهري . فالوحدة تنجز ولا تملأ . والذات تكل أو تبلغ وحدتها واكتمالها بسبب الاختيار .

وهكذا يصبح الاختيار للمقولة المركزية للمفكر الأخلاق . وهذه المقولة هي التي تعد أقرب المقولات إلى قلب القاضى فلهلم وفكره . إنه ليس رجل منطق ، وليست لديه قاعدة ، طويلة لافته ، مؤلفة من مقولات مجردة - بل لديه أمر واحد محدود عيني هو الاختيار . والاختيار يقتضى الحرية وإما / أو ، وفي هذا نجد الكنز الأكبر الذي يمكن للمرء امتلاكه . والقاضى فلهلم يشرح للقارئ القصد الرئيسى من إيضاحاته الأخلاقية حين يقول : « في سبيل الحرية إذن أناضل ... أناضل في سبيل المستقبل ، في سبيل إما / أو . ذلك هو الكنز الذي أود أن أحبه لأولئك الذي أحبهم في الدنيا ، ولو كان ولدى الصغير في السن التي يستطيع فيها أن يفهمى لقلت له : أنى لا تترك لك ثروة ولا لقباً وجاهاً ، لكنى أعرف مخبأ الكنز الذي يكفى لجعلك أغنى من العالم بأسره ، وهذا الكنز لك ، ولن تشكرنى على هذا حتى مجرد شكر ، كيلا تؤذى روحك بكونك تدين بكل شيء لشخص آخر . وهذا الكنز مخبوء في داخل نفسك : فهناك إما / أو يجعل الإنسان أعظم من الملائكة » . وقصد القاضى فلهلم الأساسى من توجيه نظر رجل الخواص إلى الشعور بحريته وأهمية الاختيار - يفهم على أنه تعبير عن للهمة السقراطية الخاصة بمعرفة الذات ، و « أعرف نفسك » و « اختر نفسك » هما واجبان مقترنان وإيسا واجبين منفصلين . والمعرفة التي اهتم بها سقراط كانت معرفة أخلاقية ،

والقاضي قلهلم ، في تمييزه بين الحب الزواجي والحب الرومنتيكي ، لا يقصد إلى الفصل بينهما فصلاً تاماً . بل يتحدث عن الزواج على أنه التحول الصادق للحب الرومنتيكي . فالزواج صديقه وليس عدوه . والحب الرومنتيكي لا يطرح ظهرياً في الانتقال إلى النطاق الأخلاقي ، بل يتحول من خلال ثبات الحب الزواجي . وفي المدرج الأخلاقي يتأرخ الحب الرومنتيكي ويدرك من حيث معنا الزماني . والحس يظل دائماً في الأخلاق ، لكنه يظل نمطاً نسبياً ومتوقفاً على غيره . فإذ الاختيار المطلق هو الذي يضع دائماً ما هو أخلاق ، لكن لا ينتج عن ذلك أبداً أن ما هو حسي قد استبعد . في الأخلاق تتمركز الشخصية في ذاتها . وهكذا فإن الحس يستبعد استبعاداً مطلقاً أو يستبعد بوصفه المطلق ، لكنه يظل نسبياً باقياً . ورجل الذات الرومنتيكي يهب الحس صفة المطلق بوصفه البعد النهائي للحكمتي بنفسه لوجود . والرجل الأخلاقي يكتسب ما هو حسي في نسبته ويحوله بواسطة العوامل الوجودية للاختيار والالتزام . ويتحدث القاضي قلهلم في رسالة عن المداير الثلاثة (الحس ، والأخلاق ، والديني) فينعتها بأنها « الحلفاء الثلاثة » . ودوائر أو مدارج الوجود ليست مستويات وقتية للنمو والتطور يستبعد بعضها بعضاً في تصاعد مرتب ، بل هي أنماط في الوجود ، حاضرة كلها بمعنى من المعاني ، وتنفذ وتنبع في الشخصية في عملية تحولها . إنها تؤلف القطع المستعرض للذات وتوجد خلال تاريخها ويتوقف بعضها على بعض . ولا دائرة تكتفي بنفسها بنفسها . وإعطاء صفة المطلق لواحدة من هذه الدوائر الثلاث يخلق الذات .

وظاهرة الزمان ، التي تلعب دوراً مهماً في الوجود الأخلاقي ، هي بؤرة تحليل عميق لمذهب هيجل في الضمير الفنى أو للسلوب . لقد قال هيجل أن الضمير للسلوب هو الذات غير الحاضرة أبداً لذاتها ، لأنها غائبة عن ذاتها إما في الماضي أو في المستقبل . ويقول كيركجور إن هيجل كان على حق في تحديد هذا المملكة الضمير (أو الشعور) الفنى ، لكنه أخطأ في فهمه (م ه الفلسفة الوجودية)

إياه (أى الضمير الشئى) بطريقة مجردة لا بطريقة وجودية . لقد « أبصر هيجل المملكة من بعيد » . أما المؤلف فيعتقد فى نفسه أنه من السكان الأصليين فى تلك للملكة . والشعور (أو الضمير) يستلب من ذاته إذا فصح عن ماضيه أو عن مستقبله . والشعور المُستَلَب (أو المسلوب) قد فقد ذاكرة حياته ولم يعد هناك ما يرجيه .

وهكذا ينتهى به الأمر إلى اليأس . والشعور الموحد يحمل فى داخله للماضى والمستقبل . والذاكرة والرجاء يتحدان فى مركز الشخصية . والرجل الأخلاقى يبلغ هذا الشعور المتحد فى لحظة الفعل المصمم . وفى فعل الاختيار يُؤْخَذُ الماضى ، ويُعْتَرَفُ بالمستقبل وبواجهه ، والذات تتمركز .

ومحك الاختيار فى القرار الذى به تحقق الذات وحدتها واكتمالها - هو الاستبطان . والاختيار الحقيقى اختيار يتم باطنياً بمجد ووجدان . والعبرة بطريقة الاختيار لا بما يُختار . وفى دائرة الأخلاق يربى الإنسان على كيفية الاختيار . واهتمامه الأول هو بالجد والاستبطان اللذين يحددان حركة الاختيار وليس باختيار « الصواب » . لكن ليس معنى هذا أن المفكر الأخلاقى لا يهتم بالمحتوى الأخلاقى للاختيار بل معناه ، مع ذلك ، أن المحتوى الأخلاقى لا يمكن أن يجرّد على أنه شئ ما - أى على أنه معيار أخلاقى يتحدد ويتقن موضوعياً . ذلك أن الفعل الذى لا يتم إلا وفقاً لمعايير خارجية هو فعل عار عن المحتوى الأخلاقى . وإنما الفعل المنبثق عن أحماق الباطن هو الذى ينعت الذات بنعت الأخلاق . والقاضى ثلهم لا يحمل كثيراً بلوحة من الفضائل ترسم مطالب أخلاقية مجردة ، فالفعل الأخلاقى ليس أمر متابعة للفضائل ، بل هو من شأن معرفة الذات والتزام الذات . ورجل الأخلاق عند كيركجور ، شأنه شأن الرجل القوى عند نيتشه ، يوجد « عبر الخير والشر » .

ويختم المؤلف كتابه « إما ... أو » بدماء وموهظة . وهو يقصد

بهذا أن يذكر القارئ أن للدرج الأخلاقي ليس هو البعد النهائي للوجود ، بل يتحول بحالة دينية . فكما أن للدرج الأخلاقي يحول الحسى ، فكذلك الدينى يحول الأخلاقي بادخال العوامل (أو المحددات) الوجودية التالية : الألم ، الذنب ، الخطيئة ، الإيمان . لكن كتاب « إيمان... أو... » لا يتابع الإيضاح الوجودى إلى ما بعد طور الأخلاق . ومن بين الأسباب التى دفعت كيركجور إلى كتابة كتابه « للدرج فى طريق الحياة » (الذى ظهر بعد « إيمان... أو... بسنتين) هى أن يرى للدرج الدينى حقه من البحث .

- ٢ -

شذرات فلسفية

الخلاصة

يمكن تقسيم الناس إلى ثلاث مجموعات ، تبعا للقيم التى يتمسكون بها : رجال الحواس وينشدون الإستمتاع واللذات ، والحرية من الللال ، ورجال الأخلاق ، ويعيشون من أجل الواجب ، ويتخذون التزامات لى يلتزموا بأدائها ، ورجال الدين ، الذين يعيشون من أجل طاعة الله .

وفكرة سقراط عن الحقيقة الدينية هى أن الحقيقة فى المسائل الدينية ليست واحدة ، وأن الإنسان يتعلم الحقائق الدينية بتذكر ما تعلمه فى عالم للنل .

وللوقوف الأخير (النظرة المسيحية) هو أن الله فى الزمان (يسوع المسيح) هو معظم بنى الإنسان ، وأن الإيمان هو وسيلة للمعرفة ، وأن للمعرفة تأنى من خلال الشعور بالخطيئة ، وأن حياة الإنسان يمكن أن تتغير فى لحظة إتخاذ قرار .

..

كتاب « شذرات فلسفية » لسيرن كيركجور هو الكتاب الرئيسى فى

سلسلة من الكتب التي تسودها فكرة ثابتة ، وتميز بطريقة للعرض غير مألوقة ، ويشيع فيها التهمك الشامل ، وفيها مجهود غريد لعرض المسيحية على نحو يحمل القارئ على اتخاذ قرار بالنسبة إليها . وسخرية كيركجور ظاهرة حتى في عنوان الكتاب : « شذرات فلسفية » . فقليل جدا من الفلاسفة من يسمى كتابه الرئيسى باسم « شذرة » ، أو يحاول أن يعرض جوهر مذهبه في أقل من مائة صفحة .

ولقراءة كيركجور بشيء من الفهم من الضروري (بالنسبة إلى بعض القراء ، على الأقل) أن تكون لدى المرء معرفة بالخططة العامة لنتاجه الأدبي . ومن المميزات الجوهرية في موقفه الفلسفى مذهبه في « المدارج » . لقد كان كيركجور يعتقد أن الناس يمكن أن يقسموا إلى ثلاث مجموعات ، وفقا للقيم التي يرونها أساسية ، ويطلق على هذه المجموعات : الحسين ، والأخلاقيين ، والدينيين .

فالحسى هو الشخص الذى يعيش لما هو ممتع ، إنه يريد الإستمتاع والتنوع في الحياة ، ويسعى لتجنب الملل بوصفه أسوأ شئ يمكن أن يصيبه . إنه يحيا ليجد الإشباع المباشر لرغباته ، ويتجنب أى إلزام طويل المدى . وكل الناس يقوم فيهم ما هو حسى أساساً ماديا لحياتهم ، وكثير منهم يبتلى في المدرج الحسى طول حياته ، لكن بعضاً من الناس ينتقلون إلى المجال الثانى : الأخلاق .

والأخلاقى يعيش من أجل أداء واجبه . ويستبدل بالإستمتاع المقابل للملل الخير المقابل للشر . والطراز من الانسان الذى كان في ذهن إيمانويل كانت Kant حينما حثنا على أداء واجباتنا بدلا من الإنسياق وراء ميولنا وأهوائنا هو نفس الطراز من الانسان الذى سماه كيركجور بالانسان الأخلاقى . والحياة الأخلاقية تنجح إذا أخذ على نفسه أكبر قدر ممكن من الالتزامات ، وفعل كل ما في وسعه للوفاء بها .

وكيركجور في كتابه الأول « إما .. أو .. » (١٨٤٣) يضع الرجل الأخلاق في مقابل الرجل الحسى، بوضع مسألة الحب والزواج . الرجل الحسى يقع في الحب ، ويميش لكثير من العهود (لكن لا زواج) وينشد القصص الغرامية بالمعنى المفهوم في هوليدود (أى في أفلام هوليدود) . أما الرجل الأخلاق فلا يقع في الحب ، بل بالأحرى يختار أن يحب ، ويرغب في عهد قصير المدى حتى يدخل في مرحلة الزواج . وبهذا يصبح بالضرورة مرتبطاً بشخص آخر إلى آخر عمره ، وينشد قصة غرامه في الحياة اليومية المعتادة أولى من أن ينشدها في اللحظات السرية المشبوبة .

وعدد كبير من الناس الذين يفعلهم هذا الطراز من الحياة الأخلاقية يؤسسون القواعد الأخلاقية التي تحكم حياتهم - على إرادة الله ، وعند أمثال هؤلاء الناس لا فارق بين أن يكون للره أخلاقيا وأن يكون متدينا ، ومع ذلك فإن كيركجور شعر بأن الديانة المسيحية تتطلب توجيها مختلفاً عن ذلك الذي يميز الرجل الأخلاق . ولم يكن كيركجور يعتقد أن تصور للمسيحية للخطيئة يمكن أن يفسر بأن يقال : ارتكاب الخطيئة هو كسر قاعدة أخلاقية . إن الخطيئة ليست إنتهاكاً لقاعدة ، بل هي إنتهاك لشخص الله . وقد وضع كيركجور إتجاه الرجل الأخلاق في مقابل إتجاه الرجل للتدين - وذلك في كتابه : « الخوف والقشمية » (١٨٤٣) ، ففيه بحث في للمشكلة الناشئة عن ذبح ابراهيم لابنه اسحق بقصد التضحية . فرأى كيركجور أنه كان على ابراهيم أن يختار بين ما تتطلبه الأخلاق من تجنب القتل وما يتطلبه الأمر الدينى الصاهر من الله بالتضحية بابنه . فتساءل كيركجور : ألا يحدث أن يقتضى الالتزام الدينى أحيانا أن يعطل الانسان الاعتبار الأخلاقى ؟ والرجل للتدين يواجه أحيانا إغراء وإمتحان أن يكون خيراً أولى من أن يكون تقياً .

تلك هي نظرية المدارج في فلسفة كيركجور . ونمة يميز آخر في كتابات كيركجور ينبنى أن نشير إليه قبل النظر في كتاب « هذرات فلسفية »

بالتفصيل ، وهذا المميز هو الأسلوب الذى دعاه كيركجور باسم « البلاغ غير المباشر » . ويحتاج عرضه إلى وقت طويل ، ولكن يكفينا فى هذا المقام أن نشير إلى أن هذا الأسلوب يتضمن أن نظرية المدارج ينبغى ألا تعرض بطريقة مباشرة ، فمثلو المدارج المختلفة ينبغى ألا يوصفوا من وجهة نظر مراقب خارجى ؛ بل يعرضون « من الداخل » إن صح هذا التعبير . ومن أجل هذا كثيراً ما اتخذ كيركجور أسماء مستعارة فى كتبه . لقد شعر بأن الأفضل لوصف المدرج الحسى أن تتخيل رجلاً حسياً ، وتدون ما عسى مثل هذا الرجل أن يقوله . وكتاب : « إما .. أو .. » مثلاً هو رسالة طويلة بين « شاب » وبين صديقه الأكبر منه « القاضى قللم » . ولا يتدخل كيركجور مباشرة فى الصورة ، ولا يدلى بحكم مفصل بين وجهتى النظر المختلفتين فى الحياة اللتين يعرضهما الشاب والقاضى ، بل يترك المقارئ أن يفصل ويحكم وقد نجح كيركجور فى هذا نجاحاً ظاهراً ، حتى أنه كان يقدم الأشخاص الذين يتخيلهم بأساليب فى الانشاء مختلفة ، فالشاب يكتب بأسلوب جميل شعري ، حساس ، غنائى ؛ والقاضى يكتب بأسلوب مبتذل كأنه يلقى محاضرة حول اهتمام واضح بالزينة الأدبية .

والمؤلف المستعار لكتاب « شذرات فلسفية » يحمل اسم يوهانس كليا كوس وهو يكتب عن شيء هو فى أوج المشكلة الكلية التى اهتم بها كيركجور طوال حياته الأدبية والفلسفية . وكليا كوس محايد ، ساخر ، ويفترض فيه أنه لا يلتزم بشيء فيما يتعلق بالمسألة التى ينظر فيها ، مشكلة إمكان تقديم نظرة فى الحقيقة الدينية تختلف عن تلك التى يقدمها سقراط . وسقراط استخدم فى الكتاب كشريحة مرض ، فيصور على أنه إنسان يتخذ موقفاً لمزائه يبدو الموقف للضاد أوضح وأبرز . وللموقف المضاد هنا هو المسيحية كما تصورها كيركجور ، وعلى الرغم من أن القارئ يفهم ذلك من مستهل الكتاب ، فإن هذا الموقف لا يسميه كيركجور بالمسيحية إلا فى الفقرة الأخيرة من الكتاب .

والموقف « السقراطى » الذى يتخذه كليماكوس فى هذا الكتاب هو بالأحرى التفسير الشائع لسقراط كما يبدو فى محاورات أفلاطون ، ويمكن التعبير عنه بإيجاز هكذا : الحقيقة فى الأمور الدينية لا تختلف عن سائر أنواع الحقيقة . فدعوة الدين هى إلى الاعتقاد بمبادئ صحيحة عن الله ، والعمل وفقاً لها . واعتقاد عقائد صحيحة فى الدين وفى سائر الشؤون الانسانية ، هو فى جوهره مسألة تذكر ، تذكر لما عرفه الانسان فى عالم المثل قبل ميلاده ولكنه نسيه لما أن سحنت النفس فى البدن . والمعلم ، فى هذه الحالة ، لا يدخل شيئاً جديداً فى عقل المتعلم ، بل يقوم بدور القابلة (المولدة) التى تساعد المتعلم على تذكر ما عرفه من قبل . وبعد أن يتم التذكر ، يتكيف المتعلم مع القضايا الصحيحة ، ويزول المعلم من علاقة المعرفة . إن المعلم هو مجرد فرصة ومناسبة للمعرفة ، وليس شرطاً لها .

والعناصر الجوهرية فى الموقف الآخر (المسيحية) فيما يتصل بالحقيقة الدينية قد عرضها كيركجور بلسان الاسم المستعار فى « المغمزى » الذى ألحقه به « الشذرات » . إن الفرض المسيحى (كما سماه كليماكوس) يختلف عن الموقف السقراطى كما بيناه منذ قليل ، فى افتراض الإيمان وسيلة للمعرفة ، وافتراض أن من الممكن أن يكون فى الناس شعور بالخطيئة ، وأن نعمة لحظة اتخاذ قرار بغير مجرى حياة الانسان ، وافتراض نوع آخر من المعلم يختلف عن سقراط - هو الله فى الزمان (أى يسوع المسيح) .

وحياة كليماكوس يبدو فى هذه الواقعة . وهى أنه يقرر هذه الافتراضات الجديدة بوضوح فى هذا « المغمزى » ، مما يمكن القارىء من إطراح للمسيحية ببساطة ولكن عن فهم ، لو شاء ذلك . وفضلاً عن ذلك فإن كليماكوس يقرر أن الفرض الذى صاغه يختلف عن موقف سقراط من هذه النواحي ، أما مسألة : أى الفروض هو الصحيح ؟ فمسألة مختلفة تماماً كما يقول ، ولا يحاول أن يفصل فى هذه المسألة الأخيرة .

فإن كان سقراط على صواب ، هكذا يقول كلياً كوس ، فإن الحقيقة توجد في باطن الإنسان . والمعلم تقتصر مهمته على مساعدة التلميذ في تحقيق ما كان يعرفه من قبل . وفي مثل هذه الحالة يكون الإنسان على صواب ، لا على خطأ . وفضلاً عن ذلك فإن المعلم ليس مهتماً ، لأنه لا يبعد المتعلم من الخطأ ، ولا يدخله في حقيقة جديدة . وفضلاً عن ذلك فإن الوقت الذي فيه يتذكر المتعلم الحقيقة ليس أمراً ذا بال . وبالجمله فإن الموقف مشابه لما وقع للخالبية منا ، إن لم يكن لنا جميعاً حينما تعلمنا العناصر الأساسية للحساب ، فإننا لا نتذكر بعد من الذي علمنا إياها ومتى تعلمناها . والمهم أن اثنين واثنين تساوي أربعة ، وهي كذلك وستكون كذلك دائماً .

والموقف المقابل لهذه النظرة يتضمن أن نفترض أن الإنسان ليس بطبعه على صواب ، بل بطبعه على خطأ . فإن كان الأمر هكذا ، فيلزم أن يهيء المعلم للمتعلم الفرصة لتترك الخطأ وإدراك الصواب . وعلى هذا يجب على المعلم أن يزود المتعلم بالحقيقة ليذكرها . واللمحة التي عندها يترك المتعلم الخطأ ويدرك الحقيقة قد أصبحت إذن مهمة جداً وحاسمة بالنسبة إلى المتعلم . ويجب أن يكون المعلم أكبر من الرجل العادي ، لأنه جوهري بالنسبة إلى إدراك المتعلم للحقيقة . والواقع أن المعلم في غاية الأهمية حتى إنه يكون ضرورياً حتى من أجل أن يتبين للمتعلم أنه على خطأ . ويقول كلياً كوس أن مثل هذا المعلم يمكننا أن نسميه بحق « المنجي » .

وهذه العناصر في الفرض الثاني الذي قال به كلياً كوس هي عناصر في الرواية المسيحية التقليدية فكون الإنسان بطبعه على خطأ لا على حق وأن الإنسان لا يتبين ذلك بوضوح - هذا أمر يشير إلى المذهب المسيحي في الخطيئة ، وكلياً كوس يسمي كون الإنسان على خطأ - « خطيئة » . والحقيقة التي يكتسبها المرء من العلم هي الإيمان الذي يملكه المسيحيون . وللعلم غير العادي ، الضروري للوصول إلى الحقيقة هو « الله في الزمان » كما يسميه

كلها كوس ، أى يسوع الناصرى . والنقطة الحاسمة التى فيها يذخر الإنسان الخطأ من أجل الصواب هى تجربة التحول الدينى التى يتخذها الوعظ المسيحى موضوعاً بطرقه باستمرار .

ولا يدع كليا كوس شكاً فى أن هذه التفسيرات صحيحة : لأنه كثيراً ما يحدث القارئ مما كتبه ، ذاكراً للمصادر الأصلية « لفرض » الذى يبسطه .

وبالجملة فإن الرواية الواردة فى كتاب « جذرات فلسفية » هى الرواية للألوفه ، ولا تختلف عن الرواية للسيحية للمنادة إلا فى الألفاظ التى استعملها فى التعبير ، وفى الإشارة إلى الموقف الآخر السقراطى : غير أن فى رواية كليا كوس البسيطة هذه التزامات تستحق للزبد من الشرح والفحص ، ويلبى علينا أن نتمق البحث فى مسألتين هنا هما : رواية كليا كوس عن « المفارقة المطلقة » ثم مسألة « التليذ غير للباهر » .

أما « المفارقة المطلقة » فمناقشة للمعنى الفلسفى وراء دعوى للسيحية بأن الله تجسد فى يسوع الناصرى . ومن بين ما تتضمنه نظرة سقراط القائلة بأن الحقيقة كامنة — على نحو ما — فى داخل الإنسان ، ولكن الإنسان ليس كنفوساً لمعرفتها ، ولكن إذا كان للإنسان معلم ماهر مثل سقراط — نقول أن من بين ما تتضمنه هذه النظرة أن العقل الإنسانى قادر كفه لمعرفة الحقيقة ، حتى الحقيقة الدينية . إذا لم يكن الإنسان يملك الحقيقة فى داخل نفسه على نحو ما ، فإن ما يلبنى على الإنسان أن يعرفه أو ما يحتاج إلى معرفته هو أمر خارج طور الإنسان نفسه — إنه المجهول ، أو كما يسميه كليا كوس ، « الآخر المطلق » . لكن إذا كان هذا هو الآخر مطلقاً المختلف عن الإنسان ، فإن العقل الإنسانى ليس كمنشأ لمعرفته . لكن إذا كان الإنسان أن يدرك الحقيقة فإن عليه أن يعرف هذا الآخر مطلقاً . ولهذا السبب — هكذا يقول المسيحيون — تجسد الله — وهو الآخر مطلقاً — فى الإنسان ، أى أن الآخر

مطلقاً قد أصبح ليس هو الآخر مطلقاً . وهذا يدهوننا إلى القول بأن المجهول (الله) هو في نفس الوقت آخر مطلق وليس مطلقاً . ومن الواضح أن هذه القضية يبدو عليها التناقض الذاتي .

ومن بين معاني كلمة « مفارقة » paradox أن للمفارقة هي تناقض في الظاهر ، فإذا لمص عنه تبين أنه ليس تناقضاً . فن المفارقة مثلاً أن يقال عن غرد ثوراني جماعة إنه أقلمهم قولاً فن النظرة الأولى يبدو أنها تقول أن هذا الشخص يتكلم كثيراً ولا يتكلم كثيراً . لكن هذا الغر ينحل بسرعة إذا انتبهنا إلى الكيفية التي بها تستخدم كلمتا « يتكلم » و « يقول » ، وسيكون المعنى إذن هو أنه على الرغم من أنه يتكلم كثيراً ، فإنه يقول « قليلاً » أي أن معظم كلامه لا معنى له ، وبمجرد ثرثرة . فمثل هذه المفارقة يمكن أن تنحل إذن بالتمييز بين الأوصاف التي يبدو في الظاهر أنها لا تتفق مع بعضها البعض .

• • •

لكن كلياً كوس حين يقول إنها مفارقة « مطلقة » يبدو أنه يريد أن يقول إنها لا تقبل الحل . والسبب في أن المفارقة لا تقبل الحل هو في كون هذه المفارقة وحيدة . ومن الضروري في مفارقة كلياً كوس ضم كلمة « مطلقاً » . فإله هو آخر وليس آخر مطلقاً : غير الإنسان . فإذا قلنا عن جوز إنه غير وليس غير اسمث ، فأنا نستطيع أن نستمر ونحدد أوجه العبه والاختلاف بين الرجلين : كلاهما فيلسوف ، لكن أحدهما لا يهتم إلا بالمنطق بينما الآخر لا يهتم إلا بالأخلاق . إنهما متشابهان ، لكنهما مختلفان . لكن لو قلنا إن جوز غير اسمث إطلاقاً ، فلا يمكن حينئذ أن نقارن بينهما أبداً . وإذا استعملنا العبارة « يختلف كلية » في الكلام العادي ، فإننا نقصد عادة أن تؤكد اختلافاً هو في الواقع جزئي لحسب ، ونقصد أن شيئين مختلفان

أساسياً في بعض (لا في كل) النواحي . ولكن كليا كوس يستعمل « غير مطلقاً » بطريقة دقيقة ، ومعنى هذا أن التعبير عن الاختلاف الكلى فيه تجاوز الحدود اللفظية والفهم . ولو راعينا الدقة لما ذكرنا وجود اختلاف كلى بين شيئين ، لجرد ذكرهما بـ « هل الأقل » - على ناحية واحدة فيها لا يختلفان كليا ، ومعنى بذلك أنهما مثلاهما في أنهما يمكن التحدث عنها .

فإن كان الأمر كذلك - أى أن الله أو غير للعلوم يدب الإنسان كاية ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نتحدث عن ذلك - فإن للمفارقة التى عبر عنها كليا كوس لا يمكن أن تحمل . لا يمكن أن تحمل لأن لغة هذه المفارقة نفسها لا معنى لها ، بأحد المعاني على الأقل ، فالمفارقة مطلقة . لكن ينبغى أن نعبّر عن أنفسنا ، أو على الأقل للمسيحيين يشعرون بأنه يجب عليهم أن يعبّروا عن أنفسهم . ويظهر كليا كوس بأن في الناس باعثاً يحملهم على أن يحاولوا التعبير عما لا يمكن التعبير عنه . (ويقول كليا كوس إن العقل يسمى إلى سقوطه) . وللوصول إلى هذه النقطة بطريقة أخرى معظم الناس يتذكرون أنهم حاولوا التعبير عن كون محبوبهم فريداً لا نظير له بلغة قوتها مستمدة من التعبير عن الملائح المعتادة ، والعناصر المتكررة ، وصفات التجربة الكلية . فنحن نحاول التعبير عما هو فريد بلغة ما هو مشترك ، النتيجة غالباً ما تكون مفارقة أو ابتذالاً . وهذا هو السبب في أن مناداة رجل الضواحي زوجته بقوله « يا سكر » honey هو في الوقت نفسه ملء بالمعنى في نظره ، ولكنه مبتذل في نظر الجيران .

• • •

فإذا كانت للمسيحية صحيحة ، فإن دعواها الأساسية - وهى أن الله تجسد في يسوع الناصري - تفود إلى مفارقة ، لا يمكن أن تحمل كما تحمل للمفارقات عادة . لكن لغة معنى آخر لكلمة « مفارقة » متضمناً في المناقشة الواردة

في « الثغرات » . وهذا المعنى الثاني (وهو المعنى الإشتقاقى) « مضاد للرأى الشائع » . فالمفارقة المطلقة فيها مفارقة أيضاً بهذا المعنى ، وهذا يقضى إلى نقطة أخرى يفيرها كيا كوس فيما يتعلق بالمفارقة . ومناقشة كليا كوس للمفارقة المطلقة تتلوها فقرة فيها يدهى أن استجابة الانسان للمفارقة يلبنى إبساها . فالرجل الدينى ، حينما يمر من خلال « اللحظة » وينتقل من كونه على خطأ إلى كونه على حق (أى يكتسب الإيمان) فإن التزاماته التقويمية تنقلب . وبعض ملاحظات المسيح ، على الأقل كما وردت في الكتب المسيحية المقدسة تتعارض قطعاً مع القيم السائدة في الحياة اليومية ، والادراك العام ، ولدينا مثال عليه في نصيحة پولونيوس لابنسه لأوتس في مسرحية « هاملت » لشيكسبير : « خصوصاً وقبل كل شىء كن صادقاً مع نفسك » - نقول إن الادراك العام لا يقول بأن ندير الخلد إذا لطمنا أحد على خدنا ، ولا يوافق على أن إلوديع سيرت الأرض . وما يتخذ الناس نموذجاً في الحياة هو فى العادة متعارض مع النموذج الذى تعرضه علينا « الأنجيل » . إن الناس يريدون فى العادة « النجاح » ، أولى من « السلام » (بالمعنى المسيحى لهذا اللفظ) . وهكذا فإن الوصية المسيحية القائمة على أساس أنها من وحي الله تعالى ، أبسل الانسان . فلماذا يجب على الانسان أن يحب جاره أولى من أن يبيع له بكسب ؟ لأن الله يأمر بهذا . لكن هذا الأمر غير معقول . وهذا صحيح ، ولكن من قال إن الله يلتزم العقل ؟ ألم يكشف الله عن نفسه على نحو غير منتظر مطلقاً ؟ وذلك بكشفه عن نفسه على أنه الولد غير الشرعى - فى الظاهر - لامرأة فقيرة من مدينة الناصرة ، ولد خارج الفراش وفى مذود ، أى فى مكان يماثل قديماً الحظيرة (الجراج) اليوم ؟ إن الرواية المسيحية منافية للرأى الشائع فيما هو ذو قيمة حقاً ، إلى حد أنها تهين السامع . وتلك هى الملاحظة التى يبدىها كليا كوس .

ولازمة أخرى من لوازم الرواية المسيحية هى أنه إذا كان الله قد كشف عن نفسه فى إنسوج النامسى ، فإنه يبدو أنه وهب مزايا خاصة لأولئك الذين

ماصروا المسيح وعرفوه شخصيا ، وهي مزايا حرمانا نحن منها لم نكونوا معاصرين للمسيح . ويناقش كليا كوس في أن أتباع يسوع المباشرين ، « تلاميذه المعاصرين » لم يحفظوا بمزايا على من ليسوا معاصريه من « أتباع غير مباشرين » . والمفارقة مفتاح الموقف كليا كوس هنا . فإنا ما شاهدنا المعاصرون ليس الله ، بل يسوع الانسان ، ولم يلحظ أى ملاحظ عادى أن يسوع كان أكثر من رجل طيب ، والألوهية التي يمزوها المسيحيون إلى يسوع لم تكن بيئة للعواس ، بل كانت خاصة إضافية تتعلق بالمسيح لم يدركها الناس إلا في ضوء ما سمى تقليديا باسم موهبة اللطف من الله . فالناس لم ينظروا إلى المسيح ويشاهدوا ألوهيته ، وإنما شاهدوا فقط إنسانيته لكن فقط حين يهب الله اللطف للمشاهد ، فإن هذا المشاهد ، « يرى » ألوهية المسيح . ولو عدنا واستعملنا العبارات المسيحية التقليدية ، فإننا نستطيع أن نقول إن الحواريين أنفسهم لم يستطيعوا إدراك ألوهية المسيح إلا بأن استناروا بالروح القدس . وهكذا فإن التلميذ المعاصر لم يستمتع بميزة على التلميذ غير المعاصر ، فيما يتعلق بألوهية المسيح . والميزة الوحيدة التي استمتع بها التلميذ المعاصر إنما تتعلق بإنسانية يسوع ، أى بوجوده التاريخي . فإن كان ثمة ميزة ، فهي ميزة التلميذ غير المباشر في شهادة أجيال عديدة على أن يسوع الإنسان هو أيضا الله . فتكرار هذه الدهوى يجعلها ممكنة التصديق على نحو لم يتيسر للتلميذ المعاصر أن يجرب به .

ذلك إذن هو الموقف كما عرضه كيركجور بلسان اسم مستعار هو « يوهانس كايا كوس » في كتابه « شذرات فلسفية » . وهذا الموقف يقوم في مركز الموقف الوجودي (الديني) الذي يرجع إلى كيركجور الفضل في القول به . وهذا الموقف سيمود المؤلف تحت نفس الاسم المستعار إلى تفصيل القول فيه في كتاب أوسع وأخطر هو « حاشية نهائية غير علمية على الشذرات الفلسفية » (١٨٤٦) . ويقع في ٥٥٠ صفحة ، بينما تقع « الشذرات » في ٩٣ صفحة . ولكن للموقف واحد في الكتابين ، وقد عرضه المؤلف

بوضوح ولم يجهز في « المذرات » على أنه فرض ، بينما في « الحاشية » حاول أن يناقش ماذا عسى أن يحدث لشخص مسلسط العقل لو حاول أن ينفذ عمليا في حياته ما عرض في « المذرات » على أساس أنه مجرد إمكانية . إن كليتا كوس في « الحاشية النهائية غير العلمية على المذرات الفلسفية » يعنى بالسؤال الشخصى وهو : كيف أصبح مسيحيا ؟ لكن « الحاشية » تعتمد على « المذرات » . و « المذرات » هي التقرير الرئيسى حقا لمؤلف كيركجور ومن النادر أن يحدد لقرء عرضا يتسم بهذه الدقة والوضوح واللوحعية التي نجدها في « المذرات » لتلك المسألة الخطيرة ألا وهي المعنى الفلسفى للمسيحية لقد حظى كيركجور بذلك ، ووجدان منطقي ، وقدرة على التعبير عن وجه من أهم أوجه الحضارة الغربية ، تميرا يحافظ على لب المسيحية وفي الوقت نفسه يجعل من الممكن مناقشتها في الأوساط العصرية . وكونه فعل هذا يعد من الأعمال الفلسفية والأدبية التي من الطراز الأول .

٣

حاشية نهائية غير علمية

الأفكار الرئيسة

المفكر الذاتى مفكر ملتزم بنشأته ، يلتزم بفهم الحقيقة ، الحقيقة التي هي نفسه من حيث كيفية وجوده ، وهو يسمى تفهم نفسه ، لا على أنه تمريد بل على أنه ذات موجودة ملتزمة التزاما أخلاقيا .

والأفراد وحدهم هم المهمون ، والوجود ذو طابع فردى .

والفرد الوجودى واحد في عملية الصيرورة ، إنه يتحرك إلى مستقبل

خير معلوم .

ولما كان الموت بالمرصاد فإن لكل اختبار قيمة لا متناهية ، وكل لحظة فرصة ثمينة للعمل الحاسم ، وكل فرد ينبغي وجوده من خلال القرار .
والمفكر ، في تطوره ، يمكن أن يمر خلال المدرج الحسى « الذى فيه يجرب ولا يلتزم ذاتياً » ، والمدرج الأخلاق « الذى فيه يفعل بتصميم ويلزم نفسه » ، حتى للمدرج الدينى « الذى فيه يقر بخطيئته ويلزم نفسه بالله » .

* * *

سمى كيركجور « سقراط الداييمركى » . وكتابه « حاشية نهائية غير علمية » ، ويحتل نقطة المركز فى كل إنتاجه ، يشهد بصحة إطلاق هذا اللقب على كيركجور . وفى هذا الكتاب يصرح بأن سقراط هو ذلك اليونانى الشهير الذى لم يغفل لحظة عن هذه الحقيقة ألا وهى أن المفكر يظل فرداً موجوداً . ومنهج سقراط التولييدى باستخدامه للجهل والتهمك والديالكتيك يسود هذا الكتاب كله . فى هذه الصفحات يتجلى ذلك اللاذع الأثينى « سقراط » فى صورة حديثة .

فيوهانس كليماكوس (الإسم المستعار لكيركجور) يستخدم المنهج السقراطى ليستنبط من القارئ الإقرار بأن الحقيقة هى الذاتية . ومذهب « المفكر الذاتى » هو مركز هذا الكتاب ، والمحور الذى من حوله تدور الموضوعات .

والمفكر الذاتى هو المفكر « الملتزم » الذى يتحرك فكره بحماسة وجد متجهاً إلى الشعور الباطن نافذاً فيه . ويجد فى النزاهة النظرية للتفكير الموضرمى إهمالاً هزلياً للفرد الموجود الذى يقوم بالتفكير . فالتفكير للموضوعى ينحو نحو جعل الشخص شيئاً عارضاً ، ويحيل وجوده إلى أمر

سواء ومجرد . والمهم عند التفكير الذاتى هو « كيف » ، بينما المهم عند التفكير الموضوعى هو « ماذا » .

والحقيقة الموضوعية تدل على « ماذا » أو محتوى موضوعى يمكن ملاحظته بنزاهة نظرية . والحقيقة الذاتية « كيف » يلبى اكتسابها داخلياً وهكذا فإن الحقيقة ، بوصفها ذاتية ، تصبح اكتساباً داخلياً . والحقيقة إذا اكتسبت ذاتياً ، هى حقيقة صادقة بالنسبة إلى نفسى . إنها حقيقة أحيائها ولا ألاحظها فقط أنها حقيقة هى أنا ، وليست حقيقة امتلاكها لحسب .

إن الحقيقة ضرب من الفعل أو نحو من الوجود . والتفكير الذاتى يحيا الحقيقة ، ويوجدتها .

ولا حاجة بنا إلى مزيد من الايغال فى صفحات « الحاشية » لتبين أن هدو كيركجور اللدود ، الذى يوجه إليه سهام سغريته السقراطية ، هو هيجل .

لقد وجد يوهانس كايما كوس فى فلسفة هيجل المنظمة الموضوعية النظرية تزييناً عجيباً للحقيقة ومذهباً بارها فى الانقسام .

ولا بكل كايما كوس من الطعن فى المذهب System أن للتفكير الهيجل النزعة ، بإهماله التمييز الأساسى بين الفكر والواقع ، يقيم مذهباً فكرياً يستبعد وجوده هو نفسه على نحو يدهو إلى السخرية . إنه يسمى لادراك نفسه على أساس أنه تعبير عن اللقولات المجردة الشكلية غير الخاضعة للزمان ، وهكذا يضيع نفسه كوجودهينى جزئى خاضع للزمان . « ولهذا ينبغى أن يحتاط للمرء كل الاحتياط وهو يتعامل مع فيلسوف ينتسب إلى المدرسة الهيجلية ، وأن يتأكد قبل كل شيء من هوية الماوجود الذى يتشرف بالحديث معه : هل هو موحود إنسانى ، وكأن إنسانى موجود ؟ هل هو يتصف بالخلود حتى حين ينام ويأكل ويتمشط وما إلى هذا ، ما يفعله الكائن

الإنسانى ؟ هل هو نفسه : « أنا من أنا » الخالص ؟ . . هل يوجد بالفعل ؟
إن الهيجل يقدم لنا مثلاً على المهزلة الفلسفية التى فيها نفكر بدون مفكر
إنه يشهد قصراً عقلياً رائعاً لا يعيش هو فيه . فالذات ، فى فكر هيجل
الموضوعى ، تصبح عارضة ، وبهذا تضع الحقيقة كذاتية .

ويشارك ديكارت فى مصير هيجل تحت نهك كبر كجور ووقوعه فريسة
لطعناته العقلية الجارفة المدمرة . فديكارت هو الذى زود الفلسفة الحديثة
بمقالة « أنا أفكر » ، إذن أنا موجود » أساساً . فإما أن يكون « الأنا » الذى
هو موضوع هذه المقالة يشير إلى كائن إنسانى موجود جزئى ، وفى هذه
الحالة لا يكون قد برهن على شئ : « إذا كنت أنا أفكر » ، فالمعجب فى
أنى أنا « - وأما أن « الأنا » يشير إلى أنا كلى محض ، لكن مثل هذا
الكائن ليس له غير وجود تصورى ، وعلى ذلك تفقد « إذن » معناها ، إذ
تستحيل المقالة إلى مجرد تحصيل حاصل . ومحاولة ديكارت البرهنة على وجوده
بهذه الواقعة وهى أنه يفكر - نقول إن هذه المحاولة لا تقضى إلى نتيجة
حقيقية ، لأنه بمقدار ما يفكر ، يجرده من وجوده هو . ولقد أعد ديكارت
المسرح لقيام هيجل فيما بعد بوضع هوية بين التفكير المجرد وبين الواقع .

وكلياً كوس مستعد - ضد ديكارت - أن يدافع عن الدعوى القائلة
بأن الذات الحقيقية ليست الذات العارفة ، بل الذات الموجودة المتزمة أخلاقياً
وهو يجد لدى ديكارت وهيجل أن المعرفة والعقل قد جردا بنفاد من الخاصية
العينية للوجود

والمفكر الذاتى ينبذ بشدة تشيئات العقلين للعقل ، لكنه لا ينكر
أبداً سلامة الفكر طالما كان راسخاً وجودياً . ذلك أن المفكر الذاتى هو
مفكر يستخدم الفكر من أجل النفوذ إلى تراكيب ذاتية وفهم نفسه فى
وجوده . (م ٦ - الفلسفة الوجودية)

وبالذات المفكر اليوناني (وستمراط خصوصاً) هي في أنه كان قادراً
على أن يفعل ذلك .

لقد وجد قبل التفكير و « المذهب » . والمفكر الذاتي هو في وقت
واحد مفكر وكائن إنساني موجود . وتلك حقيقة - كما يقول كلبياكوس -
وتقرير ينبغي توكيده ولا حاجة إلى تكراره باستمرار . وإغفال ذلك قد أدى
إلى كثير من الخلط .

إن كبر كجور لم يكن أبداً خصماً للتفكير . إنما هو ألح فقط في توكيد
أن التفكير ينبغي أن يوضع في الوجود ، بعد أن أفسده هيجل بالتجريد .

(إذا كان التفكير) يتحدث باستهزاء عن الخيال ، فإن الخيال بدوره
يتحدث باستهزاء عن الفكر ، والأمر كذلك بالنسبة إلى الشعور . وليس
الأمر أمر تمجيد للواحد على حساب الآخر ، بل توفيق كل منهما حقه ،
وتوحيدهما معاً . والوسط الذي فيه يتحدان هو « الوجود » .

والمفكر الذاتي حين يقوم بحركة فهم ذاته في وجوده يكشف أنه في
عط الواقع (متميزاً من نمط التفكير المجرد) الأفراد - والأفراد وحدهم -
هم الموجودون . فالوجود فردي في طابعه الذي لا يحصى . وفلسفة كيركجور
جهاد في سبيل واقعية التمرد العيني . و « الفرد » Enkelte هو المقولة
الأساسية عند كيركجور . وقد رأى في هذه المقولة الأهمية التي يمكن أن
تمزى إليه بوصفه مفكراً ذاتياً ، وكانت حاسمة بالنسبة إلى كل نشاطه الفكري
والأدبي حتى أنه أوصى بأن تنقش على قبره (وقد تم ذلك فعلاً) . أن الذات
الإنسانية ليست هي الإنسانية بوجه عام ، فإن الإنسانية لا توجد ، وإنما
الكائنات الإنسانية الفردية هي الموجودة . والواقع الوجودي لا يقوم في
الجنس أو النوع ، بل في الفرد العيني . والكيانات شأنها شأن أي الجواهر ،
هي تجريدات لا أيادي لها ولا أرجل .

فإن يوجد معناه أن يكون فرداً ، لكن أن يوجد معناه أيضاً أن يكون في عملية صيرورة وتغير . « إن الفرد الموجود هو دائماً في عملية صيرورة . والفكر الذاتى الموجود فعلاً ينشئ دائماً هذا الموقف الوجودى في أفكاره ، ويترجم كل تفكيره إلى عملية » . وعلى الرغم من أن هيجل قال الشيء الكثير - في كتابه « المنطق » - عن العمليات التى فيها تمتزج الأضداد لتؤلف وحدات أعلى ، فإن مذهب في الصيرورة وهمى في نهاية الأمر لأنه لا يفهم العملية من وجهة نظر الوجود العيني . وللمنطق والفكر المحض لا يمكنهما أبداً إدراك الواقع الوجودى للصيرورة ، لأن الأمور المنطقية « أحوال للوجود » ثابتة وغير خاضعة للزمن . وفي الوقت الذى كتب فيه هيجل « منطق » ابتغاء الأحااطة بكل الحقيقة الواقعية ، فإنه ضيع الصيرورة العينية التى يكشف فيها للفكر الذاتى عن نفسه . لكن هذا الواقع العنيد للصيرورة العينية يظل مصدراً متاعب عميقة للهيجل ، خصوصاً إذا كان مستعداً ليكتب الفقرة الأخيرة في مذهب فيجد أن الوجود لم ينته بعد .

ويبلغ تهكم كبير كجور أوجه حينما يسمى كلبا كوس للسخرية من « المذهب » . « أنا مستعد كأي إنسان للسجود أمام « المذهب » لو كنت أستطيع أن أضع عيني عليه . ولكنى لم أفعل في ذلك حتى الآن ، وعلى الرغم من أن ساقى شابتان ، فأني متمب من الجرى هنا وهناك بين هيرود وبيلاطس . ومرة أو مرتين كنت على وشك أن أركع . لكنى في اللحظة الأخيرة ، لما أن نشرت منديل على الأرض ، حتى لا ألوث سروايل أهبت بأحد المريدين الواقفين قائلاً : « قل لي صراحة : هل انتهى تماماً ، إذ لو كان الأمر كذلك لسجدت أمامه حتى لو أدى ذلك إلى القضاء على زوج من السراويل (لأنه بسبب شدة الزحام هنا وهناك أصبح الطريق حافلاً بالطين) ، فأني كنت ألقى دائماً نفس الجواب : لم ينته المذهب بعد ، وهكذا كان ثم تأجيل آخر للمذهب ولقروض ولائى » .

والمذهب والغائية تصوران متضايقان ولكن الوجود ، وهو دائماً فى

عملية صيرورة ، لا ينتمى أبداً لهذا فإن المذهب الوجودى مستحيل .
والحقيقة الواقعية نفسها مذهب - لكنها مذهب عند الله فقط . ولا يمكن
أن يكون هناك مذهب لفرد موجود يعانى دائماً آلام مخاض الصيرورة .

ولما كان الوجود يتضمن الفردية والصيرورة فإنه طبعاً يتضمن المستقبل
فالمرء يوجد فى عملية صيرورة بمواجهته لمستقبله . والفكر الذاتى يهتم بحماسة
وجد « زمان التجربة المباشرة لأنه يكيف وجوده . والزمان بالنسبة إلى
الذات الموجودة ليس هو الزمان بوجه عام .. الذى هو زمان مجرد كونه
يتمكن بالمقولات الواهبة الموضوعية واهتمامه يتعلق بزمان تجربته الباطنية
بالزمان كما يعيشه لا كما يعرفه بطريقة مجردة . وفى تجربة المفكر الذاتى
المباشرة للزمان ، تكون الأولوية للمستقبل فهو يحيا حياته خصوصاً
اعتباراً من المستقبل ، ولأنه فى ذاتيته يفهم نفسه على أنه يتحرك إلى المستقبل
وهذا المستقبل يولد القلق وعدم اليقين .

فالمرء سلبنى الغد كل أملاكى الأرضية وتركنى وحيداً مجرداً . والمفكر
الذاتى ، حين ينفذ فى أحماق ذاتيته ، يعثر على عدم يقين الحياة نفسها . وحيث
توجد ذاتية ، يوجد عدم يقين . .

والموت واحد من بين اللامتيقنات ذات الدلالة الأخلاقية الكبيرة .
والتفكير الذاتى يكشف عن اللوت أنه إمكانية متوقعة الحدوث فى
أى لحظة .

لكن الإنسان غالباً ما يحتال بوسائل لإخفاء هذه الإمكانية للمتوقعة الحدوث
فى أية لحظة . أنه يقترب من واقعة اللوت من خلال عيون التأمل الذاتى

وهو كذا يحوله على نحو مقبول إلى شئ عام . وللولوت إذا نظر إليه
موضوعياً ، هو أمر كللى وعام يصيب كل أشكال الحياة . ولو نظر إليه ذاتياً

فالموت لا متيقن ومتوقع الحدوث فى أية لحظة وينتسب إلى وجودى الخاص .
ويؤثر فى قرارى الفردية . فالموت يدرك إذن لا على أنه حادث تجريبي معمم
بل على أنه مهمة أو فعل . «فاذا كانت مهمة الحياة أن تصبح ذاتية ، فإن فكرة
الموت ليست أمراً عاماً بالنسبة إلى الذات المفردة ، بل هى فعل حقاً »

والموت إذا فهم على نحو ذاتى - يصبح مهمة من حيث أنه يعرف من
جبهة تعبيره الأخلاقى .

وهو يجرب ويمتلك فى تصوير توقعى على نحو به يحول جامع حياة
الإنسان . فاذا امتلك الموت وجودياً ، فإن كل قرار يتخذ أهمية خاصة . فانه
إذا كان الموت بالمرصاد فإن كل اختيار يكون ذا قيمة لا متناهية ، وكل
لحظة تكون فرصة فريدة للعمل الحاسم . فالموت يهيم الحياة .

والمفكر الذاتى ، فى الحركات الذاتية لوجوده الملزم ، يكشف عن
وجوده بأنه يتحدد بالفردية والضرورة والزمان والموت . وفى هذه الحركات
الطريق مفتوح أمام الفعل الحاسم . ومقولة القرار تصبح بذلك تصوراً تركيزياً
بالنسبة إلى المفكر الذاتى . فالذات الموجودة وهى تواجه مستقبلها ، مطالبة
بالقرار . وهكذا نجد أن للفكر الذاتى هو فى الوقت نفسه مفكر أخلاقى .
وهو يفهم وجوده الشخصى على أنه مهمة ومسئولية . وعليه أن يختار من
أجل أن يبلغ ذاتيته الحقة . والسائبة الجوهرية ليست معطاة . انها تم من
خلال القرار . وعظمة الإنسان فى أن لديه إما / أو . وإما / أو يصبح أمراً
سواء عند الهيكل . ففى مقولات هيجل المجردة عن الزمان لا مكان للفعل
القرارى «الحاسم» أو الالتزام الأخلاقى . « لقد طردت الأخلاق من المذهب
وبدلاً منها أدخل شئ ، يخلط بين التاريخى والفردى ، بين مطالب العصر
الصاخبة المعيبة والمطلب الأبدى الذى يقتضيه الضمير من الفرد . إن
الأخلاق تتركز على الفرد ، وواجب كل فرد - من الناحية الأخلاقية - أن
يصبح رجلاً كاملاً ، كما أن نمت افتراضاً أخلاقياً يقول إن كل إنسان يولد

بحيث يصبح واحدا . والتأمل الموضوعي المميز للذهب ، يحول كل إنسان إلى مشاهد . ولكن الأفراد للوجودين هم فاعلون كما أنهم مشاهدون .

أنهم يقومون باختيارات تؤثر في حياتهم كلها . أنهم يخوضون في فعل حاسم بالنسبة إليهم وإلى غيرهم . والذات الموجودة أخلاقيا هي اذن ذات أهمية بالغة ، أما بالنسبة إلى الهيكل ، المهتم بالتطورات العامة لتاريخ العالم والتأمل في الاضداد في هذا التاريخ العالمي . فإن الذات الاخلاقية تظل غير معترف بها .

وكان كبير كجور ينظر إلى الفعل الحاسم وجوديا بالنسبة إلى الذات المنتزعة أخلاقيا على انه ليس فعلا خارجيا بل هو بالأحرى قرار باطن : إنه وجدان باطن أولى من أن يكون نتائج خارجية تؤلف معيار الفعل الأخلاقي .

فالغرد الذي لا يملك فلسا يمكن أن يكون سخيا سخاء من يجود بمملكة . يقول كليما كوس : لنفرض أن اللاوى ، الذي وجد الرجل الذي وقع بين اللصوص فجا بين أربحا والقدس ، كان مهتما باطنا بمساعدة من وقعوا في محنة . ولنفرض أيضا أنه حين لقي الفريسة خاف من إمكان وجود لصوص في مكان قريب . فاسرع حتى لا يقع فريسة هو الآخر . إنه لم يفعل ، إذ لم يساعد الفريسة . لكنه بعد أن ترك الفريسة ، استولى عليه التأيب فعاد إلى المكان . لكنه وصل متأخرا جدا .

وكان السامري قد ساعد الفريسة في محنتها . فان جرت الأمور على هذا النحو ألا يقول المرء إن اللاوى فعل ؟ نعم قد فعل ، هكذا يقول كليما كوس وبمعنى حاسم باطنا ، وإن لم يكن لفعله تعبير خارجي .

وقد كرس للتألف مكانا فسيحا في كتاب « حاشية » لبيان « المدارج » أو « مدارات الوجود » - وهو بيان سبق لكبير كجور أن قدمه في كتابين سابقين من كتبه هما « إما . . أو » (١٨٤٣) و « المدارج على طريق الحياة » (١٨٤٥) . لكننا هنا في كتاب « حاشية » إزاء أول وصف وتحليل

للتحكم والمزاج *Humor* كمدرجين انتقاليين بين المدرج الحسى والمدرج الأخلاقى ، وبين المدرج الأخلاقى والدينى ، على التوالى .

إن المدرج الحسى هو مدرج التجريب . ورجل الحس رجل يجرب فى امكانيات عديدة ، ولكنه لا يلزم نفسه أبداً بقرار حماسى . انه يجرب فى الحب ولكنه لا يلزم نفسه أبداً بالفعل والعمل ، إن رجل الحس يتميز بالتهرب المستمر من مسؤولية القرار .

وهكذا نراه ينتميه المضمون الحاسم للذاتية : الباطنية ، والجذوالوجدان الحماسى : انما تبدو هذه العناصر الحاسمة فى المدرج الأخلاقى . والانتقال الى المدرج الأخلاقى يتم عن طريق التحكم . ويتحدث كليماكوس عن التحكم على أنه « منطقة الحدود » بين الحسى والأخلاقى : والهدف من التحكم هو إيقاظ الإنسان من حالة المغالبة الحسية غير السليمة إلى حالة الشعور الأخلاقى : والتحكم يوضح المفارقة بين الباطن والظاهر ، كما يعبر عنها فى حياة الإنسان : ان التحكم ينبه الإنسان إلى المفارقة بين افتقاره الباطن إلى الحكمة ، ودهواه الخارجية امتلاكها . انه ينبيه إلى أن تظاهره بالفضيلة يخفى افتقاراً باطنياً إلى الفضيلة . والتحكم يؤلف الانتباه الأول لما هو أخلاقى ، ويسمى إلى إبراز هذه المفارقات المكبوتة إلى النور ، وبهذا يسوق إلى المدرج الثانى خارجه .

والمدرج الأخلاقى هو مجال العمل الحاسم والالتزام الذاتى . والرجل الأخلاقى رجل اختار نفسه بعزم وتصميم ، ويعيش فى وجدان حماسى وفى باطنية . وشخصية رجل الحس مشتتة بسبب المغالبة فى الامكانيات .

وشخصية الرجل الأخلاقى تتوحد أو تتركز لأنه كان قادراً على أن يلزم

نفسه بضروب من الفعل محددة : لكن أساس هذا التوحد والمصدر الأخير لهذا الالتزام لا ينكشف حتى تدرك الذات نفسها فى حركات المجال الدينى .

ولو أن الأخلاق والدينى فى توتر ، فأنهما قريبان إلى حد أنهما فى اتصال مستمر فيما بينهما . ولهذا السبب فأن هذين المدرجين - الأخلاق

والدينى - متصلان . ومنطقة الحدود بين الدينى والأخلاق هى المزاح Humour والمفكر الأخلاقى يتقدم عبر الأخلاق إلى الدينى من خلال تعبير المزاح ، الذى فيه احتجاج ضد الإبراز الخارجى للمعايير الأخلاقية ، والمزاح humourist على علم بهذا الإبراز الخارجى الذى يميل إلى أن يصير شيئاً واحداً هو والدينى ، ويعارض فيه من ناحية كونه المقياس السليم ، لكنه لا يزال عاجزاً عن تقرير علاقته بالله على أساس وجدان دينى دقيق .

وكتاب كيركجور المثير ، بعنوان «الخوف والقشعريرة» (سنة ١٨٤٣) يعبر عن هذا الموقف للأخلاق المبرزة خارجياً تعبيراً رائعاً من خلال حركة الإيمان ، متمثلة فى إبراهيم وهو يضفى نابنه اسحق عن قصد . وفقط حين تدرك الذات علاقتهما بالله بوصفها علاقة تنسم بالباطنية والوجدان - يعضى إلى المدرج الدينى

والعنصر الجديد الذى يدخل فى المدرج الدينى هو عامل الألم . والألم هو أعلى درجات الذاتية ، وفيه نرى أكل تعبير عن الباطنية inwardness .

والألم المقصود فى هذا المدرج ينبغى مع ذلك ألا يخلط بينه وبين الامتثالات الشعرية للتألم الخاصة بالمدرج الحسى ، ولا بينه وبين التأمل حول التألم فهو دائماً مختلف كينافياً عن واقعة التألم ؛ - ولا بينه وبين التألم كظهور أخلاقى خارجى بسيط . إن التألم الدينى تعبير عن علاقة باطنية مع الله ، مثل علاقة أيوب ، علاقة تظل محمولة من الشعور الحسى والأخلاقى .

والمدرج الدينى يتفاضل باطنياً بمستويين للوجود : التدين « أ » والتدين « ب » . فالتدين « أ » هو دين الهائشة ؛ والتدين « ب » هو التدين القائم على المفارقة ، وفيه ينكشف التمييز الكينى بين الله والإنسان ، ويتجلى حضور الله فى الزمان فى مفارقة معنى المسيح . وكذلك يعبر التمييز بين « أ » و « ب » عن التمييز المناظر بين الشعور بالذنب والشعور بالخطيئة .

بالذنب ، إذا فهم على الوجه الصحيح ، فإنه منصرف في التدين « أ » ، والخطيئة منصرف في التدين « ب » . والذنب إنقطاع العلاقة بين الذات ونفسها . ويعبر إلى حق باطن داخل الشعور ينشأ عن إبتعاد عن الغاية المطلقة . ولكنه لا يزال حركة داخل الهابطة . وفي التدين « ب » يصبح الذنب خطيئة .

وهنا يدرك إنقطاع العلاقة بين الذات ونفسها على أنه إنقطاع العلاقة مع الله . والذات للوجود يمكنها أن تكتسب شعوراً بالذنب من خلال الحركة الإنسانية الخالصة للديالكتيك الذي فيه يفهم نفسه على أنه مطرود من ذاته في عملية الصيرورة . ولكن الشعور بالذنب يقتضى كشفاً بواسطة الله بحيث ينكشف للإنسان أن ذنبه هو في الوقت نفسه يتضمن الخطيئة .

والكافر لا يمكن أن يكون لديه شعور بالخطيئة . وإنما ينبثق الشعور بالخطيئة في تنبه الذات لنفسها بوصفها موجودة في علاقة منقطعة عن الله .

وهذا الإله إله دخل الزمان والتاريخ . وهكذا فإن التدين ب يمجّد أهل تعبير عنه في المسيحية ، بتعاليمها الخاصة بـ « المفارقة المطلقة » أو « الألوهية في الزمان » . والتدين ب ، بوصفه « تدين المفارقة » ، يؤكد التمييز الكبير بين الله والإنسان . إن الله عال تماماً وكلية على النظام الزماني . وهكذا نجد أن التدين ب ينفصل عن التدين أ . فليس ثم قرابة طبيعية بين السرمدى والزماني .

وهكذا ينكشف معنى السرمدية على أنه مفارقة .

والمسيح هو المفارقة المطلقة ، الذي يكشف عن الله في الزمان ، ويجعل الإنسان يشعر بخطيئته ، ويعود إلى الإيمان والزام الحاسم الذي به يتغلب على الخطيئة .

والمؤلف واضح القصد تماماً في تحليله ووصفه للمدرج الدينى على أنه تاج وقة المدرج الثلاثة « التى ينبغى أن تفهم لا من ناحية المتواليات الزمانية

للتطور المتتابع ، بل من ناحية الأوصاف الحاضرة معا للذاتية » .

والمسألة الزائدة التي لا تهم كلياً كوس قد عرضها المؤلف في المقدمة
« إن المسألة الذاتية تخص العلاقة بين الفرد والمسيحية . وبعبارة أبسط : كيف
يمكنني ، أنا يوهانس كلياً كوس ، أن أشارك في النعم الذي وعدت به المسيحية ؟
ومما يلفت النظر أن السؤال يتكرر - في الضميمة التي بعنوان « من أجل التناغم
مع القارئ » - على النحو التالي : « والآن أتساءل كيف أصبح مسيحياً »
تلك هي المسألة الرئيسية عند كيركجور ، وقد وضعها ليس فقط في « الحاشية
النهائية غير العلمية » ، بل وفي سائر كتبه كلها .

وهو في كتابه « وجهة نظر » (١٨٤٩) يشرح وجهة نظره كمؤلف فيقول
إن إهتمامه الرئيسي في إنتاجه الفكري كله هو كيف يصبح مسيحياً - وهي
مهمة بالغة المشقة في المسيحية .

هيدجر ، زعيم الوجودية

مارتن هيدجر Martin Heidegger أكبر الفلاسفة الوجوديين من غير شك ؛ فهو الذي أقام بنيان الوجودية مذهباً شائعاً يضارع أكبر المذاهب الفلسفية التي عرفت على مدى التاريخ ، وهو الذي وضع مذهباً كاملاً في الوجود بوجه عام ، فبحث في موضوع الفلسفة الأولى ، ولم يقتصر مثل كيركجور وإسهرز على تحليل المواقف الوجودية . وهو من أجل هذا يؤكد تفرقة ضرورية بينه وبينهما ، تقوم على التفرقة بين الوجودية والموجودية ؛ فالوجودية تعني بالوجود بوجه عام ، أما الموجودية فتتذكر أن تحليل الوجود العيني يمكن أن يؤدي إلى نظرية في الوجود ، ومن هنا تقتصر على وصف ظاهرياتي للمواقف الوجودية العينية للإنسان ، ولهذا فإن وجودية هيدجر لا تعني بالموجود المفرد ، بل بالموجود عامة منظوراً إليه في كله وبوصفه كلاً .

على أن تحليل الوجود بوجه عام لن يلبث أن يلتقي بالموجود المفرد ؛ لأن من يبحث في الوجود لابد أيضاً أن يتساءل : ومن أنا ، أنا الباحث في الوجود نعم إنني لست أنا الوجود ؛ بيد أنني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود ، وعلى صلة بالوجود ، إذا الوجود ليس موضوعاً مطروحاً أمامي وكأنه شيء غريب عني أو منظر أمامي ، أو موضوع أستطيع أن أحلله وألخصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها ؛ وإنما الوجود شيء يحيط بي ويؤلف كياني . فأنا ظاهرة من ظواهر الوجود ، أنا وجود محدود في الزمان والمكان أنا وجود هنا Dasein فن يبحث في الوجود لا يستطيع أن ينسى أنه هو أيضاً وجود وأنه مندرج في الوجود ، وأي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هو نفسه موضوع للبحث ، (الوجود والزمان ص ٧ ، ص ١٣) وإذن فالسؤال عن الوجود هو في الوقت نفسه ضرب من وجود السائل نفسه الذي هو الموجود الذي يسأل عن وجود الوجود . وهكذا نرى أن تحليل

الوجود بوجه عام يقتضى فى نفس الوقت تحليل الوجود ، وبهذا يلتقى البحث الوجودى مع البحث الوجودى منذ البداية ، ولن نستطيع إذن أن نفصل بين كليهما فى مجرى البحث بالفعل . لكن بينما التحليل الوجودى يوجه إهتمامه إلى الوجود الفرد بوصفه فرداً ، نرى التحليل الوجودى يهتم بالأحوال التى فيها ينكشف الوجود لنفسه فى الوجود - هنا ، ونسمى الوجود - هنا *Da-sein* باسم « الآلية » .

لهذا فإن تحليل الآلية ، أى السعى للكشف *ε-λθειν* عن الآلية هو الموضوع الذى وضعه هيدجر لنفسه فى كتابه الرئيسى : « الوجود والزمان » *Sein und Zeit*

وأول ما يكشف عنه هذا التحليل للآلية ، أى للوجود - هنا ، هو أن ماهية الوجود هى أنه وجود ، أى أنه لا ينفصل عن أحوال وجوده فخواصه ليست إلا ضرورياً وأحوالا للوجود ، والآلية هى الإمكانيّة المعينية الكاملة لوجودى ، ولهذا فإن للوجود الأولوية على للماهية . وهيدجر يفرق بين الوجود *das Seiende* وبين وجود الوجود *Das Sein des Seiendes* . فالوجود يشمل كل للوجودات والأشخاص أما وجود الموجودات فهو كونها موجودة ، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها ، وغير فكرة الموجودات أيضاً .

ولهيدجر الفضل فى وضع هذا التمييز بكل وضوح والاحتفاظ به ، لأن الفلسفة التقليدية كانت تنزلق بسهولة من الواحد إلى الآخر فتخطئ بينهما .

وصفات للوجود تجعله كذا أو كذا ، فتحدد هذه الصفات نصل إلى ماهيته ، أى ما هو هذا الوجود ، لكن إلى جانب هذه الماهية يوجد أنه موجود . بيد أن الفلسفة كانت تقتصر حتى هيدجر على تسجيل أنه موجود دون أن تحلل هذا المعنى ، لأنها كانت ترى استحالة هذا التحليل ، بدعوى أن الوجود أهم المعانى ، وما هو الأعم لا يندرج تحت صفة أخرى ،

وما لا يندرج تحت صفة لا يمكن أن يطلق عليه أية صفة ، - أما هيدجر
فينكر استحالة هذا التحليل ، ويقول إنه هو المسألة الفلسفية الكبرى ،
لأنه هو موضوع الأنطولوجيا التي هي علم الوجود بما هو وجود . ولما كان
الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود . فإن الإنسان
موضوع اهتمام علم الوجود . ودراسة الإنسان ستكشف لنا عن المجال الذي
فيه يمكن أن توضع مشكلة الوجود ، لأن فهم الوجود يتم في الإنسان
وبالإنسان . وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان يمكن عزله عن
سائر أفعاله ، بل هذا الفهم هو نوع وجود الإنسان نفسه ؛ إنه يحدد وجود
الإنسان . لا ماهيته وأحواله . ومعنى هذا بعبارة أوضح أن أفعال الإنسان
وأحواله هي ضرورية وجوده ، ولهذا فإن دراستها هي في الوقت نفسه دراسة
للوجود الإنساني ، وللوجود بوجه عام .

وفهم الوجود معناه الاهتمام به ، وهذا الاهتمام يدور حول الأسئلة
التالية التي وضعها كيركجور : أين أنا ؟ وما معنى العالم ؟ ومن الذي لعب على
فوضعي فيه وتركني ؟ من أنا ؟ وكيف دخلت هذا العالم ؟ ولماذا لم
يستشيروني حين أدخلوني فيه ؟

وهي أسئلة يرى هيدجر أنه لا معنى لها ، ما دام الوجود - في - هذا -
العالم لم يكن امراً متوقفاً على إرادتي . لقد رُمي بي في هذا العالم فسقطت
فيه ، وهأنذا فيه محصور في شباكه ، فلا أملك إلا التسليم به .

لكن هذا السقوط لا ينطوي على معنى من معاني العدم ، بل هو أمر
إيجابي ، إذ بغيره ما كان يمكن وجودي أن ينكشف لنفسه ، ولولاه لَضَلَّ
وجودي في إمكانيات الوجود لا نهاية لها . إن سقوطي هو الذي حددني ،
وبتحديدي تحقق وجودي العيني . لكن هذا السقوط معناه أيضاً « خروجي
عن ... » ex—sistere ؛ وهذا « الخروج عن ... » هو الذي فيه أحقق
إمكانيات وجودي .

ولهذا فإن الوجود في الآلية هو أيضاً وجودٌ مقدّمٌ خارج الآلية بمعنى أنه سبق على نفسه باستمرار ، أي في حالة مشروع يتحقق في المستقبل ، ولهذا كان المستقبل أمّ آفات الرمان عند هيدجر ، وبعبارة بسيطة سهلة نقول : إن الإنسان يعيش دائماً في مستقبله ، فوجودى هو ما سيكون عليه وجودى في المستقبل ، ولهذا فإن الإنسان في سبق مستمر على نفسه . فوجودى إبان سن الحداثة هو أيضاً مستقبلى في الشباب والكهولة والشيخوخة . ووجود الطفل هو في الوقت نفسه وجود الرجل المقبل الذى سيكون .

لكن ، ما هذا العالم الذى سقطت فيه ؟ إنه أولاً عالم من الأشياء والأحياء التى تثير اهتمامه وتحيط به وتشغله ، وهذا الاهتمام مصدره أنه لا يستطيع أن يحقق إمكانياته إلا بهذه الأشياء وهؤلاء الأحياء . إنها وإنهم له بمثابة أدوات لتحقيق الإمكانيات ، وكل أداة تحيل بطبيعتها إلى غيرها ؛ فالقادوم يحيل إلى الخشب ، والمقص إلى القماش والورق ، والفأس إلى الأرض . وكل ما في الوجود بالنسبة إلى الذات يحمل طابع الإحالة هذا . وفي هذا تطبيق دقيق لفكرة الإحالة التى أخذها هيدجر من أستاذه هيرزل صاحب مذهب الظاهريات .

إن الوجود يجد نفسه في العالم وسط أدوات يحيل كل منها إلى شيء آخر غيرها ، وفي الوقت نفسه يحيل الذات التى تستخدمها ، فالوجود - في - العالم هو وجود إحالة من أشياء بعضها إلى بعض ، وذوات بعضها إلى بعض ، والأداة التى لا تحيل إلى شيء ليست شيئاً .

وهذا الوجود - في - هذا - العالم هو كما قلنا سقوط ، دون أن تقترب بهذا اللفظ المعانى الدميعة التى ترتبط به أو المعانى الدينية المتعلقة بالهبوط من الجنة والخطيئة الأولى . إنما يقصد به فقط سقوط الوجود الماهوى إلى العالم من أجل تحقيق الإمكانيات التى ينطوى عليها هذا الوجود .

ولكن العالم لا يستنفد وجوده وجود الأشياء ؛ بل جاب الأشياء يوجد الأحياء ، الغير ؛ ولهذا فإن الوجود - هنا هو أيضاً وجود - مع Mit-Dasein ، وجود - مع - الغير - في العالم ؛ إلا أن هذا الوجود - مع من شأنه أن يزيل من الوجود الحق ، لأنه ينزل بهذا الوجود إلى حياة زائفة مبتذلة يومية ، لأنها حياة متشابهة . ذلك أن الآية التي تعيش بين آليات تعيش على غرار هذه الآليات ولا تعيش عيشها الذاتية الخاصة . فالإنسان الذي يعيش بين الناس يعمل كما يعمل الناس ، ويفكر كما يفكر الناس ، ويحكم كما يحكم الناس ، وقيس الأمور بقياس الناس ، وبالجملة يصبح مجرد نسخة من كائن بلا اسم هو الناس ، يردد ما يقولونه ، ويسلك السبيل التي يسلكونها ، ويثرو كما يثرون ، وفي هذا يقضى الإنسان الفرد على فردانيته أى على وجوده الحق ، أى على ما يكون ذاتيته وشخصيته وأصاكنه ، ويصبح مجرد شيء بين أشياء وموضوع ضمن موضوعات ، وأداة في وسط أدوات ، وفي هذا إهدار كامل لحقيقة الإنسان .

لكن لماذا يسقط الإنسان هذا السقوط ، ويقضى على حقيقة ذاته ؟

إنه إنما يفعل ذلك فراراً من نفسه ، ومن العدم الذي يحاصره .

لكن أى لنا أن ندرك العدم ، والعدم عدم ؟ أو ليس هذا تناقضاً أن نصف العدم : لأن الوصف إيجاب ، والعدم نفي خالص ، فكيف نصف بالإيجاب ما هو نفي خالص ؟

نعم في هذا تناقض ، ولكن بالنسبة إلى المنطق العقلي ، ولكن الأمر هنا لا يدخل تحت متناول للمنطق العقلي ، بل إدراكه من شأن العاطفة ، والعاطفة تكشف لنا عن العدم في الوجود . أى عاطفة ؟ عاطفة لللال : اللال لا من شيء معين : شخص ، أو منظر ، أو رواية أو كتاب ، بل لللال من كل شيء . هذا الشعور الغامر باللال من كل ما في الحياة من أشياء وأحياء يكشف لنا عن العدم ، عدم الحياة ؛ لكن هناك عاطفة أهم من اللال فيها

يتجلى العدم أبرز ما يتجلى ، ومعنى بها القلق . والقلق ليس هو الخوف ، لأن الخوف هو دائماً خوف من شيء معين ، أما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها . إن ما تعلق عليه في القلق هو العدم المائل في الأشياء والأحياء ، إذ نشعر في القلق بأننا نحن وكل الأشياء والأحياء قد أزلقنا في هاوية غامضة غير محددة . فتبدو لي غريبة ، لا أهتم بها ، إنها لم تنعدم ، ولكنها فقدت عندي كل معنى ، وأضحت خلواً من كل معنى يثير الاهتمام .

وهذا العدم لا يبدو لي شيئاً يقف أمامي ، ويعارض الوجود ، بل ينكشف لي أنه ينتسب إلى الوجود نفسه ، إلى الوجود الحق ، إنه يبدو لي في الوجود كأنه جزء من كيانه ومن صميمه ، بل يبدو لي شرطاً لتحقيق الوجود أو لاكتشافه ، لأن العدم يظهر لي في كل فعل من أفعال الوجود . يظهر لي في السلب ، حينما أقول : هذا الشيء ليس كذا ، وفي القيام بفعل من الأفعال ، لأن الفعل يقتضي اختيار وجه واحد من أوجه الممكن وبذلك سائر للممكنات فهذا التحديد الناشئ عن ضرورة الاختيار من أجل الفعل ، هو أيضاً يحمل معنى العدم . وكل إنكار ، أو ثورة ، أو تمرد ، أو منع ، أو تحريم ، أو زهد أو امتناع - يحمل أيضاً معنى العدم . ولهذا فإن العدم ينفذ في كل الوجود ويتفشى فيه ، ويمكن مجرد تنبيه الاهتمام إليه لكي ينكشف له في كل فعل فليس القلق هو الذي يوجد العدم ، إن صح هذا التعبير . بل هو فقط الذي ينبه الإنسان إلى وجوده .

ولهذا لا بد للإنسان أن يعيش في القلق ليتنبه إلى حقيقة الوجود . ذلك أن الإنسان بطبعه يعيل إلى الفرار من وجه العدم المائل في صميم الوجود وذلك بالسقوط بين الناس وفي الحياة اليومية الزائفة ، ولكي يعود إلى ذاته لابد من قلق كبير يوقظه من سباته .

والقلق على نحوين : قلق من شيء ، وقلق على شيء . والموجود في العالم يقلق على إمكانياته التي لن يستطيع مهما فعل أن يحقق منها غير جزء ضئيل

جداً : أولاً لأن التحقيق يقتضى الاختيار لوجوه والنبذ لسائر الوجوه ،
وثانياً لأن نعمة حقيقة كبرى تقف دون استمرار التحقيق ألا وهى : الموت .

وللموت لا يمكن أن يكون أوج الحياة بمعنى القمة العليا التى تبلغها ،
وليس هو الثمرة التى تبلغ فيها الحياة تمام نضجها ، لأن الحياة لا تبلغ أعلى
درجاتها فى الموت ، ولأن الثمرة تمثل التمام بينها الموت تحطيم للحياة وقضاء
عليها ، وليس الموت وقوفاً للحياة كما يقف المطر ، لأنه فى الموت لا تحتل
الحياة مجرد اختفاء ، بل الحياة تنطوى على الموت منذ هى حياة . ولهذا يقول
هيدجر : إن هذا الوجود هو بطبعه وجود لفناء Sein-Zum-Ende أو وجود
للموت Sein-Zum-Tode . فبمجرد أن يولد الإنسان يكون تاضجاً للموت .
وليس الموت إذن حادثاً يطرأ على الحى ، بل الحى يحمل الموت بين جوانحه
منذ أن بدأ الحياة وإنما يؤم الناس أنفسهم بالفرار من الموت ، وذلك
بإحاطته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات ، أو برده إلى اليقين بأن كل
نفس ذائقة الموت ، وكأن الموت يهم الناس ولا يهم أحداً بالذات ، مع أنه
فى الموت يتم الشهور بالفردية إلى أقصى درجة إذ يفرض من يموت أنه يموت
وحده لا يشاركه فى موته أحد ، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته
فيقوم بالموت بدلاً منه ! والقلق من الموت هو ما يشعره بالفردية إلى الحد
الأعلى من الشعور ومن هنا كان هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود
الذاتى الحق .

على أن الآلية توجد فى العالم على هيئة إمكان وجود أيضاً ، مع ما يصحب
ذلك من التزام ومسئولية ناتجة عن الاختيار الحر للإمكانيات التى تحققها .
ولكن ليس ثم حرية مطلقة فى الاختيار ، أولاً لأن الآلية ليست هى التى
اختارت أن تنهى إلى هذا العالم ، بل قذف بها فيه ، وثانياً لأن الإمكانيات
للقدرة لها محدودية : لأنها لا تستطيع تحقيق شئ منها إلا على حساب سائر
الإمكانيات ، فبمجرد الاختيار ينطوى على النبذ . ولهذا لا يمكن الآلية أن

تكون سيدة وجودها . ولكن هيدجر لا يريد أن ينتهى من هذا إلى قدرية ، بل يحمل الإنسان مسئولية هذا الوضع وإن فرض عليه فرضا . ولهذا يرى أن من خصائص الوجود الحق ، لا الوجود المزيف الذى صنعه «الناس» أن يدرك الوجود على أنه مطبوع بطابع العدم والعبث المطلق . ولا مفر أبداً من طابع التناهى فى الوجود ، والزمان أكبر دليل عليه . فكل ما فى الوجود متزمن بالزمان ، والزمان يقتضى التناهى .

ولكى يبقى بعد هذا التحليل كله للوجود أن نسأل السؤال الخالد :
لماذا كان ثم وجود ، ولم يكن عدم ؟

كارل يسهيرز

كارل يسهيرز من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين أغزرم إنتاجاً وأوضحهم تفكيراً وأوسعهم اهتماماً وأقربهم إلى التفكير الإنساني العام . ليس فيه غموض هيدجر ، ولا جناف لغته ولا ضراوة اصطلاحاته ؛ وليس فيه عبث سارتر ولا دعاواه الفجّة ، وليس فيه أخيراً تخلخل التحليل وتهميل التفكير اللذان يميزان جبريل مارسيل . وهو قبل هؤلاء جميعاً أقدم تأثراً بأبى الوجودية كيركجور : عني به منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص ، وأخلص له ، وإن كان لم يطرق الموضوعات التي طرقها وبالطريقة التي لجأ إليها .

ولد كارل يسهيرز Karl Jaspers في الثالث والعشرين من فبراير سنة ١٨٨٣ بمدينة أولدنبيرج في ألمانيا ، وأمضى طفولة هادئة ، مقبلاً معظم الوقت في الريف أو على شواطئ بحر الشمال . ورباه أبواه على حب الحق والإخلاص في العمل ، دون الارتباط بمراسم دينية فيما عدا قليلاً من الطقوس البروتستنتية ثم درس في مدارس أولدنبيرج ، وفي سنة ١٩٠١ دخل الجامعة .

ولم يكن طريقه للمعتاد الذي يسلكه أساتذة الفلسفة فلم يتخصص في الفلسفة في الجامعة ، بل في الطب ، لأنه بدا له أن الفلسفة كالشعر لا يمكن أن تكون دراسة للتخصص يصبح للمرء بعدها فيلسوفاً بيد أنه كان في عهد الطلب مشغولاً بالمسائل الفلسفية وتبدت له الفلسفة رسالة الإنسان العليا ، بل الوحيدة في الوجود . لقد كان يزهو بجلال الفلسفة فنمت هذه الرهبة وهذا الإعجاب من اتخاذها حرفة في الحياة . ورأى أن مهنته الحقيقية يجب أن تتعلق بالحياة العملية . فقرر بادی الأمر أن يدرس القانون ، ليكون محامياً ؛ وفي الوقت نفسه كان يحضر محاضرات الفلسفة غير أن هذه المحاضرات في الفلسفة خيبت رجاءه ، لأنها لم تعطه شيئاً مما رجاه من الفلسفة : فلم يجد فيها تجارب أساسية تتعلق بالحقيقة الواقعية ، ولا دليلاً هادياً إلى الحياة الباطنة

والتربية الذاتية ؛ بل كل ما قدمته له كان خليطاً من الآراء الجدلية زعمت مع ذلك أن لها قيمة عملية . كذلك لم ترضه دراسة القانون ، لأنه لم يكن يعرف الحياة التي يمكن أن تنفذ فيها ؛ ولم يرضها غير طريقة شاذة غريبة للجدل والراء والسفسطة بواسطة افتراضات جوفاء لا تثير الاهتمام . لقد كان يبحث عن نظرة في الواقع ، ولم يجد في دراسة القانون ولا في محاضرات الفلسفة التي تلقاها آنذاك ما يمينه على إيجاد هذه النظرة في الوجود وفي الحياة .

واستبد به الضيق فراح يعزى نفسه بالاهتمام بالفن والشعر ، وزار روما سنة ١٩٠٢ حتى يشمل بحبال هذه المدينة الخالدة وينغم بروائعها الفنية فعاد من هذه الرحلة مليئاً بنبيل الانفعالات . ثم انتهت هذه الحياة الدراسية المضطربة بنهاية الفصل الدراسي الثالث في الجامعة ، إذ قرر نهائياً التخصص في الطب . لقد أحس بالحاجة إلى معرفة الإنسان معرفة تقوم على الوقائع . وهكف على العلوم الطبية والطبيعية المرتبطة بالطب ، وأصبح وقته موزعاً بين المعمل والمستشفى . وكان هدفه أن يصبح طبيباً ، ولعله كان يطمح ببصره إلى أن يكون أستاذاً في كلية الطب ، أستاذاً لعلم النفس والأمراض العقلية . وفعلاً بدأ منذ سنة ١٩٠٩ ينشر أبحاثاً في الأمراض النفسية ؛ وفي سنة ١٩١٣ حصل على دكتوراه التأهيل لتدريس علم النفس .

ولم يكن يبرز بهتم بالسياسة ولا الأحوال الاجتماعية ، بل كان يكرس كل تفكيره لأعمال الروح ، أهني للبحث العلمي الخالص في ميدان العلوم النفسية والأمراض العقلية . إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ فحمر شعوراً غنياً بما للمشكلات السياسية والتاريخية والاجتماعية من أهمية بالغة التأثير في حياة الإنسان . هنالك أحس بأهمية الفلسفة وكان عمله في التدريس في الجامعة مقصوراً على علم النفس ، لسكن تبين له شيئاً فشيئاً أن دراسته للنفس إنما هي تحضير للخطوط العامة لإيضاح الوجود . لأنه لم يفهم من علم النفس مجرد الدراسة التجريبية لوقائع الحياة النفسية وقوانينها ، بل

فى المقام الأول دراسة إمكانيات النفس ابتغاء معرفة ما الإنسان ، وماذا يستطيع أن يكون ، وماذا يستطيع أن يفعل

وحصل إسبرز فى سنة ١٩٢١ على كرسى الأستاذية فى الفلسفة ، ولكن اتجاهه ظل رغم ذلك كما كان من قبل ، واستمر كذلك حيناً إلى أن تبين له بكل يقين أنه ليس ثم فى الجامعة فلسفة حقيقية ، فأحس بضرورة البحث فيما هى الفلسفة الحققة وكيف يجب أن تكون ومن هذا التاريخ - وقد شارف الأربعين - كرس نفسه هائياً للفلسفة فجعل منها واجبه وغايته .

أدرك إسبرز أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله ، فهذا من شأن مجموع العلوم فى حركة تطورها المستمر . وايسست الفلسفة نظرية المعرفة ، فهذه فصل من فصول المنطق ؛ وليست تحصيلاً للذاهب والمدارس التى نشأت على مدى تاريخ الفلسفة ، فها هذه غير نظرات موضوعية جوفاء للفكر الإنسانى . بل الفلسفة فى نظر إسبرز تنبع من تعقيد الحياة نفسه ؛ والتفكير الفلسفى فعل ، ولكنه فعل من نوع خاص . إنه عملية أصل فيها إلى الوجود وإلى ذاتى . والفلسفة بوصفها فعلاً وسلوكاً باطنياً لا يمكن إنزالها إلى مرتبة تصبح معها آلة لبلوغ أهداف نفعية ، أو وسيلة لرفع الأخلاق أو لتثنية النفوس من غفاتها ، كلا ، ليس هذا من شأن الفلسفة . بل الفلسفة ممارسة لما هو فى داخل وجودى ، ومنه ينبع تفكيرى ، ممارسة تنبثق من الحياة فى أصمائها ، لا من سطحها حيث نسمى إلى تحقيق أغراض عملية محددة . ومن أجل هذا لا تعد ممارسة الفلسفة حققة إلا فى الأطراف العليا للفلسفة الذاتية أما التفكير الفلسفى الموضوعى ، أعنى الذى يتعلق بالموضوعات الخارجية ، فلايس إلا تهية لتلك الفلسفة الحققة فى هذه الممارسة القمعة تصبح هذه فعلاً باطنياً أصبح به نفسى ، وبه ينكشف وجودى ، إنها تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه . وما يكتبه الفيلسوف هو محاولة لبلوغ هذه التجربة ، ولكنه لن يبلغها أبداً .

ولما كانت للهاجرة الفلسفية تنبثق عن الحياة ، فإن صورتها على ارتباط
بالموقف التاريخي . وهذا للموقف بدوره مرتبط بالتسلسل التاريخي الذي أفضى
إليه . وللسائل الكبرى التي تعنيها هي تلك التي وضعها كنت :

(١) ماذا أستطيع أن أعرف ؟

(٢) ماذا يجب أن أفعل ؟

(٣) ماذا أستطيع أن آمل ؟

(٤) ثم ما الإنسان ؟

وهذه للسائل الكبرى التي أثارها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها
يسير لنفسه فانهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية :

(١) الوجود - ويقصد به الوجود الماهوي Existenz

(٢) الاتصال بين الانسان والانسان

(٣) التاريخية

(٤) الحرية

(٥) العلو

(٦) راموز العلو

(٧) الإخفاق

فلنوضح بإيجاز موقف يسير من هذه المعاني .

(١) الوجود الماهوي :

يميز يسير - شأنه شأن هيدجر والوجوديين بعامة - تمييزاً دقيقاً مفصلاً
بين الآلية Dasein وبين الوجود الماهوي Existenz ويوغل في تحليل الفارق
بين كليهما ، وفي شرح معنى الوجود الماهوي . ويبدأ بتقرير واقعة أساسية ،

وهي أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية التي أستطيع إدراكها في العالم : فهو يتصف بالحضور والقرب والامتلاء والحياة . وفي الإنسان وبه وحده يصبح كل ممكن واقعاً لهذا فإن إهمال الوجود الإنساني ، أو تغافله ، معناه الفرق في العدم .

والإنسان ليس موجوداً يكفي ذاته بذاته وليس مخلقاً عليه في ذاته ، بل الإنسان هو الانسان بفضل ما يفعله ويتخذ . والانسان ، في كل مظهر من مظاهره ، على علاقة بشيء آخر . ومن حيث هو موجود في مواقف عينية واقعية في الحياة ، أي من حيث هو هناك *da-sein* فانه على صلة بالعالم ، عالمه . ومن حيث هو شعور بوجه عام ، فانه على صلة بفكرة الكل من جهة ما يحدده . ومن حيث هو موجود فهو على صلة بالكل . والانسان يصبح إنساناً من حيث يتقدم لما هو غيره ، أعني أنه لا يصبح ذاته إلا بالاتصال بالموضوعات والأفكار والكل .

نحن إذن في عالم ، فيه نحقق إمكانياتنا وهذه الامكانيات إنما تصدر عن وجود ماهوي ، كلما أحاول الاطاعة به فلت من بين يدي . وهذا الوجود وإن ظهر في صورة الآية ، أي الوجود المتحقق العيني ، فانه في حال من الترجيح المستمر بين الذاتية والموضوعية ، إنه ليس في نفسه مظهرأ لشيء يمكن أن يبدو على هيئة الموضوع . وهو لا يبدو إلا لنفسه وللوجودات الأخرى والانسان في الآية هو وجود فلان أو غلات من الناس ومن الأشياء . والآيات يتمايز بعضها من بعض بصفات خارجية ، أما الوجود الماهوي فيتمايز بعضه من بعض بالحرية . والآية زمانية ، أما الوجود الماهوي فهو في الزمان أكثر من الزمان ، أعني أنه بالنسبة إليه لا يوجد موت ، بل يوجد فقط علو أو سقوط . وآبتي شيء متناه ، لأنها ليست حقيقة سائر الأشياء ، بل حقيقتي أنا فقط ، والآية تتحقق على شكل وجود في العالم ، ومجموع الآيات هو العالم في مجموعه هو آية تتقدم إلى على هيئة موجود محدد الموضوع .

أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شيء أجنبي عني ؛ ورغم ذلك فأننى أستطيع إدراك العالم ، لأننى فيه أحقق إمكانياتى . والعالم يجذب الوجود الماهوى حتى يحقق فيه إمكانياته ؛ ولكنه مع ذلك يرفضه أو ينبذه ، لأنه يقوم عقبة فى سبيل سقوطه فى الآنية التجريبية . وبين العالم والوجود الماهوى توتر مستمر فلا يمكن أن يتحدا ولا أن ينفصلا . وهذا التوتر هو مبدأ التفلسف فى الوجود .

والوجود الماهوى حينما يتحقق يصبح فردياً تاريخياً ، لكنه فى ذاته لا يحيط به الفكر بل يكفى التفكير فيه للقضاء عليه . ومن هنا كانت الآنية فى حال قلق مستمر بالنسبة إلى وجودها وتحقيقها . وهذا القلق أو عدم الرضا هو الشرط الذى يسمح بالنفوذ إلى حقيقة الوجود الماهوى ، بأن يحررنى من سلطان الوجود - فى - العالم .

والإنسان يجد نفسه منذ البداية فيما يسميه إسپرز باسم المواقف النهائية Grenzsituationen ، ويقصد بها تلك المواقف المفروضة على الوجود ولا يملك منها فكاكاً . الموقف النهائي بمثابة سور نصطدم به باستمرار ، دون أن نستطيع الخروج منه ولا إقترعاه . فالميلاد فى يوم كذا فى بلد كذا من أبوين هما فلان وفلانة ، هذا أمر لا فكاك منه ، ولا يستطيع شيء أن يغيره . كذلك الموت ، لا سبيل أبداً إلى تجنبه . والنضال أيضاً ، لا سبيل إلى التحرر منه أو الامتناع ، لأن مجرد الوجود ينطوى على النضال ، وما يستلزمه من مخاطرة . ومن يعيش بمخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة ، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوى على صراخنة بالوجود الإنسانى فى المواقف الناشئة عنه .

ويقترن بالمخاطرة الاختناق والخطيئة . ويقصد بالخطيئة هنا المعنى العام ، لا للمعنى الدينى ، إذ معناها بسبب الامكانيات وإدخال العدم شرطاً لتحقيق الوجود . فمن يفعل الخطيئة لأنه إنما يفعل وجهاً من أوجه الممكن بالنسبة إلى الأمر الواحد ، ويضطر إلى أن يترك باقى الامكانيات ؛ ولأنه يستولى على شيء ما

للآخرين ، ولأنه يتوسع في وجوده على حساب الغير . وكل هذه مواقف نهائية ، لأنها فرضت على الانسان فرضاً .. الموت والخطيئة والألم والنضال والميلاد والوطن والجنس - هذه مواقف نهائية تضيف إلى طابع اقلق المتأصل في طبع الآلية طابعاً جديداً من الأسى والعنف في الوجود .

وفى مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية ، التي بها وحدها يستطيع للوجود أن يحقق إمكانيات وجوده للماهوى على هيئة الآلية . ومن هنا ينشأ « ديكالكتيك » مستمر التوتر بين الموقف النهائى من ناحية ، وبين الحرية التي هي الصفة الأصيلة في الوجود للماهوى من ناحية أخرى ، وفى هذا الصراع يقوم معنى الوجود

وهذه العملية ، عملية التحرر من آثار الضرورة التي تفرضها للمواقف النهائية ، يسميها إسبىز باسم إيضاح الوجود *Existenzverhellung* ، وإيضاح الوجود يتجه إلى تحقيق الموجود ، وذلك بأن يخرق نطاق المواقف النهائية ، فيعلو عليها ، وهذا هو العلو على الذات .

ومعنى العلو *Transcendenz* عند إسبىز يكاد ينحصر خصوصاً في هذا المعنى ، أعنى الخروج من حال الامكان إلى حال التحقيق وفى هذا الخروج يتحقق معنى الحرية ، لأنه إرتفاع عن حال إلى حال أخرى ، بما يقدر عليه وما يريد فعله . وهو فى هذا السبيل يوضح ، لأنه يبين معانى الوجود الماهوى موضوعياً ؛ بيد أن هذه الموضوعية قد تفسد عليه وجوده ، وذلك بإيلاجه فى الكلى والعام ، والكلى أو العام هـ.بـ شى الوجودية بحامة مصدره من مصادر الافساد ، لأن الأصل هو الذاتية الفردية ، فكل ما يعتدى على حى الفردية ويفوس بها فى هوة الكلية يعد افساداً وزينفاً لذاتية ، وبعد تبعاً لهذا تحطيماً للوجود الماهوى ، ولم يتوسع إسبىز فى إيضاح معنى السقوط ، إكتفاء

بما فعله هيدجر فى فصوله الطويلة عن سقوط الآلية *Verfall des Daseins* فى كتابه : « الوجود والزمان » .

ولكن كل محاولة يبذلها للوجود تنفوذ في حقيقة الوجود للهاوى
مرهات ، وتولد للشعر المرء بنقصه . ولهذا يظل الإنسان في قلق مستمر ابتغاء
تحقيق هذا الإيضاح . إنه يسمى دائماً إلى الإيضاح الكامل دون أن
يبلغه أبداً .

ثانياً — الاتصال بالغير :

ولا يتم هذا التحقيق إلا إذا فتحت الذات نفسها على العالم ، لتحقيق غية
إمكانياتها ، إذ الذات توجد مغموسة في الأشياء والأحياء الذين يأخذون
انتباهها ، وشيثاً فشيثاً حينما ترجع الذات إلى نفسها تنبّه إلى أصولها ، فلا
تدرك نفسها على أنها شيء خارجي ، بل على أنها حضرة حقيقية تملأ ذاتها
امتلاء كاملاً غير أنها في هذا المسيل إلى اكتناء نفسها بعزّ حليها أن تهدها .
لقد وجدت نفسها أولاً بين أشياء وأحياء ، ولأياً أدركت أن لها كياناتها
للمستقل . فإذا أدركت كياناتها أدركت في الوقت نفسه الصراع بينه وبين الغير في
العالم . ومن هنا يقوم التوتر بين الذات والموضوع ، بين الإنسان والعالم الذي
يوجد فيه . وفي هذا التوتر يقوم المعنى الأصمق للحياة الذاتية .

إنه إذا بدأ فأدرك ذاته ، اصطدم بحقيقة نفسه أولاً على هيئة جسم . إذ
يجد أن له جسماً ، وهذا الجسم يوجد في مكان . ويدبولى أنى وجسمى شيء
واحد ، ومع ذلك أميز بين نفسى وبين جسمى . فأنا أحياء ، ولكنى لست
حياة لحسب ، وإلا كنت ظاهرة من ظواهر الحياة الطبيعية ، وأشعر أن لى
جسماً ، ولكنى أشعر في الوقت نفسه أنى أستطيع أن أقتل هذا الجسم ،
وبهذا أثبت أنى لست بدنى ، وإن كان الأمر سينتهى في الواقع إلى فناء
كليهما معاً : أنا وجسمى .

ونقطة مظهر آخر من مظاهر الأنا ، وهو الحياة الاجتماعية . في هذا
المظهر أسأل : ما قيمتى ؟ فوظيفتى وأهمالى وواجباتى كلها تكون الصورة
التي أدرك بها نفسى اجتماعياً وأدرك قيمتى في وسط الآخرين ، فأصير آية

كسائر الآليات . ومع ذلك فإننى فى داخل هذا المجتمع أستطيع أن أتمرد وأن أحمى . وهذا يردنى إلى ذاتيتى ، فأشعر من جديد بهذه الذاتية التى خشيت على فناها بالاندماجها فى الحياة الاجتماعية .

وفى مرتبة ثالثة يبدو الأنا حسبا يفعل . مثل فعل مرآة تنعكس فيها نفسى . غير أنى لست ما أفعله ، إذ يمكننى أن أضع نفسى فى مقابل ، وفى مضاد ما أفعله . والأفعال ، بمجرد أن تتحقق ، تنفصل عن ذاتى ، وهذا يشعرنى بذاتيتى فى مقابل أفعالى ، فأنا لست أفعالى .

ورابعا أنا أعرف من أنا عن طريق تاريخى ، عن طريق الماضى الذى تنكس من خلفى ، أجد نفسى فأعرف ماذا كنت ، ومع ذلك فهذا الماضى ليس فى نظرى موضوعاً متعجباً ثابتاً ، كذلك ليس الماضى مجموع لذات : ولوقلت إننى الماضى لأفنيث نفسى ، لأننى بهذا ألقى بحاضرى ومستقبل فى بحر ماضى .

وبالجملة ، فإننى مهما حاولت إدراك نفسى على أننى صورة من الصور الأربع السابقة ، أعنى الجسم ، والحياة الاجتماعية ، وأفعالى ، وماضى — فإننى لا أجد نفسى متحققاً حقيقياً ، بل أجد أننى وراء كل صورة من تلك الصور . على أننى أجد نفسى برغم ذلك قادراً على أن أعود إلى نفسى عن طريق التأمل فتصبح ذاتى موضوعاً لذاتها . ولهذا يمكن أن أقول عن نفسى إنى أنا الموجود الذى يقلق على نفسه ، وفى هذا القلق على نفسى أقرر من أنا . وحينما أقول : نفسى — أزدوج وأصبح فى وقت واحد : واحداً واثنين معاً . ومهما حاولت التخلص من هذه الثنائية بينى وبين نفسى فلن أصل إلى شيء . كذلك أشعر أيضاً بأننى لا أكون نفسى حقاً إلا إذا امتلكت نفسى وهذا لا يكون إلا بتأملى لنفسى باستمرار . وهذا التأمل يستمر إلى غير نهاية (سوى نهاية الموت طبعاً) ، وفيه أضع ذاتى دائماً موضع الامتحان .

لكن ماذا يحدث إذا أخفقت في محاولة استعادة نفسى ؟ أى ماذا يحدث لى - رغم كل ما حاولت - إذا أردت أن أكون أنا فلا أجد نفسى ؟ هل أكون مسئولاً عن هذا الإخفاق ؟

نعم أنا مسئول عن نفسى لأن لدى اليقين بأن الأصل فى نفسى ؛ وذلك هى المشكلة المخرجة فى هذا التأمل . ولا سبيل إلى التخلص من هذا الإحراج . إن على أمرين متعارضين : أن أنقذ نفسى ، وأن أسلم نفسى إلى العالم وإلى العلو . بوصفى حراً أكون أنا نفسى ، لكن هذا لا يكفى ، إذ لا يكفى الإنسان نفسه بنفسه ، لهذا لا مناص له من للمشاركة فى العالم الذى يوجد فيه .

ثالثاً : التاريخية :

يفرق إسبرز ، ومن قبله هيدجر ، بين التاريخ والتأريخ ، بين الشعور التاريخى ، وبين الشعور التأريخى فالتأريخ هو العلم بمحادث الماضى خلال التسلسل الزمنى للعالم ، أما التاريخ فهو شعور الذات بما حققت فى مظاهر نشاطها المختلفة . والشعور التاريخى هو النور الذى يوضح تاريخية الآلية . ويتبدى فى كل حالة أريد فيها أن أدرك العلو ، أى أن أدرك أنى من خلال للواقف التى أوجد فيها أحاول الخروج عنها والعلو عليها ابتغاء تحقيق إمكانيات جديدة . ولهذا يعرف إسبرز التاريخية Geschichtlichkeit بأنها التضامن والوحدة بين الأنا التاريخى وبين الآلية . ويسمى الشعور بهذه الوحدة باسم الشعور التاريخى . والتاريخية - من ناحية أخرى - هى الوحدة بين الضرورة وبين الحرية . فهناك مواقف نهائية مفروضة فرضاً ، وهناك من جهة أخرى حرية تعمل فى هذه المواقف . وعند نقطة التقاطع بين الضرورة التى فرضتها المواقف النهائية وبين الحرية التى تعمل فى ضمير كل موجود - تقوم التاريخية الحقيقية .

والتاريخية هى أيضاً وحدة الزمان والسرمدية . ذلك أن الوجود الماهوى ليس هو الزمانية ، ولا اللازمانية ، بل هو كليهما معاً ، ولا يمكن الواحد أن

يوجد دون الآخر . ولهم هذا يجب أن يستبعد المعنى التقليدي لمكرة
السرمدية ، فالسرمدية الحقيقية هي صورة من صور الوجود الماهوي ،
ومعناها تمتد الآن ، أي مثل الحاضر بحضرة زمانية . والآن يلعب دوراً
خطيراً عند إسبرز ، كما كان عند كيركجور . إنه يجمع بين ما هو في الزمان
وما هو خارج الزمان ، بحيث تصبح في حاضر سرمدى .

رابعاً : الحرية :

الحرية جوهر الوجود الماهوي . والآية لها الحرية بمثابة تعبير عن
إرادتها ، لكن الإرادة ليست نشاطاً سابقاً ، بل حرية الإرادة معناها أن
أريد دائماً . وقد حاول علم النفس التقليدي أن يبحث فيما يسميه البواعث ،
بواعث الاختيار والعمل الحر ، لكن نتائج بحثه هنا موضوع شك كبير .
ذلك أن الاختيار ليس أثراً لقوة تسيطر عليه ، بل الاختيار قرار به أكبر
القوى التي تسيطر على وأعطي به لدافع من الدوافع قيمة مطلقة . فليست
الدوافع هي التي تفسر الاختيار ، بل الاختيار هو الذي يفسر الدوافع . فأنا
الذي أختار الدافع نفسه . والسبب في هذا الاختيار هو أنني أريد أن يكون
الامر هكذا . فالإرادة إذن صلة بالذات ، وشعور بالذات ، به أكون فعالاً
بالنسبة إلى نفسي . وفعل أنا الذات الذي يتدخل ها هنا هو خلق ذاتي .
وهذا مائنه إليه كيركجور من قبل فقال : إنه كلما ازدادت الإرادة ازدادت
الشخصية . والمعنى الذي يستخلص من هذا كله هو أن الإرادة قرار وتصميم ، ينبذ
بواعث ويستبقي باهناً واحداً . فليست البواعث هي التي تحملني على الاختيار
بل الاختيار قرار تلقائي مباشر ينبذ البواعث كلها إلا واحداً .

والأصل في السؤال عن الحرية وهل أنا حر هو أنني أريد أن أكون حراً .
ولهذا فإن إمكان الحرية ناشئ من إرادتي للحرية . فالحرية ليست شيئاً
يحتاج إلى برهان ، بل هي قرارى أنا أن أكون حراً . وإذن لا تأتي الحرية من
خارج ، ولا تحتاج إلى شيء لإثباتها ، بل يكفي أن أقرر أنني حر كما أكون حراً .

وهنا يعترض بمسكرة القانون . لكن القانون ليس إلا تعبيراً عن ضرورة معايير الفعل ، تلك المعايير التي يمكن أن أسير عليها ، وأن لا أسير . ولكنني أحيل الضرورة القانونية إلى حرية وذلك بأن أشعر بأن هذه للمعايير تتساوى مع نفسي وإنها توافق نفسي ، فأطبع همومها بطابع شخصيتي الخاصة ، وأخلع عليها خصائص ذاتي . ولهذا فإن الحرية تفترض الخضوع للقانون ، لكنها لا ترد إلى هذا الخضوع .

خامساً : العلو :

وهذا فصل إلى مسألة العلو ، وهي من المسائل الغامضة الشائكة في مذهب إسبرز ، لأن فكره هنا يشوبه غموض وقلق ، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية .

فهو يبدأ بإعلان أن كل محاولة لإثبات وجود العلو هي محاولة وهمية . فلا يوجد برهان موضوعي ولا حجة يقينية يمكن بها إثباته : لا بالعقل ، ولا بالنقل . بل الوجود الماهوي ، وحده بما فيه من حرية ، هو الذي يفتح السبيل إلى العلو ، العلو الذي يجده في نفسه ، وهذا العلو هو الرغبة والسعي في تجاوز نطاق الواقع الراهن ، وليس له معنى أكثر من هذا .

وهذا العلو معنى غامض ، ولهذا فإن لفته هي الرموز (الشفرة) ، أي لغة سرية غير مفهومة مهما حاولنا استجلاءها . ولقد أخطأت الفلسفة في بحثها في الله لما أن أدركته في العلو الثابت الباقي . وكل نظرة في الله - مؤلثة كانت أو قائمة بوحدة الوجود - تقع في الزيف والتناقض ، لأن القول بالهائية والبطون في وحدة الوجود يستبعد العلو ، كما أن القول بالعلو في مذهب المؤلثة يستبعد الهائية immanence .

كذلك يجب ألا نجعل من هذا العلو أمراً يتجاوز هذا العالم ، وإلا انتهينا إلى معدوم لا يمكن أن يحقق معنى ولا يفهم شيئاً ، وإنما الوضع الحقيقي في نظر إسبرز هو أن نقول إن العلو والبطون لا يتفصلان ، وإنه ليس وراء

العالم شيء، ويجب أن يكون الملوّ باطنًا في الموجود نفسه .

والملوّ في نهاية الأمر هو الحقيقة الفعلية التي ليس وراءها شيء ، وأمامها لا أملك إلا أن أظل صامتًا . فأنا أصطدم بالملوّ في كل حالة أصطدم فيها بحقيقة لا يمكن أن تستحيل إلى إمكان ، أي ليس فيها قرار ممكن ، وذلك أن إمكان القرار أو الحرية يدل على نقص في الوجود الزماني . وإذا فالملوّ هو الحقيقة المتحققة تحقّقاً فعلياً بحيث لا يوجد ثم مجال لأي قرار جديد ، لأنه ليس ثم نقص . ولهذا فإن الملوّ يحيط بنا كالإطار ، أي أنه منطقة الأشياء المتحققة فعلاً .

سادساً : رموز الملوّ (الشفرة) :

قلنا إن هذا الملوّ ليس في متناول الإدراك أن يحيط به . ومهما اقترب الإنسان منه تبدى له أبعد . ومهما حاول أن يقول إنه هناك فهو وراء هذا التصور . ولكن في كل فعل من أفعال الحرية أشعر بأنه هو الحد ، وأنه هو السبق لما يقع ؛ وكل مظهر يمكن أن يكون راموزاً لهذا الملوّ . والآية نفسها يمكن أن تصبح شفرة للوجود للماهوي . فإن كل وجود : مثل الإنسان والحيوان ، والوقائع التاريخية والحضارية - كل هذا يعبر عن شيء ، بطريقة غامضة . وهذا الغموض هو طابع الشفرة للوجود في الأشياء . بحيث يبدو الشيء غير مفهوم ، فانه يتصف بطابع الشفرة . وعلى الإنسان أن يسعى لقراءتها . إننا نجد الشفرة في كل مكان ، لأنها ممكنة باستمرار ، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبداً ، فلقراءتها لا بد من تجاوز مظهرها الرمزي ؛ ومع ذلك يجب أن أرجع إلى الخيال كي أتصورها وأتوسمها على نحو ما تبدى عليه في الأشياء .

ولهذا الملوّ لغات ثلاث في هذه الشفرة : الأولى مباشرة ، وثاني من التجربة ، إنها الإدراك الحسي والعلى للأشياء الزمانية للكانية ، وللشعور بالذاتية والعمليات العقلية . والثانية هي لغة بني الإنسان ، ولها مظاهر ثلاثة : الأساطير ، الوحي ، عالم الفن . فعن طريق هذه المظاهر تعبر لغة الإنسان عن

حقائق أبدية أزلية . واللغة الثالثة هي لغة النظر العقلي الذي ينسب مذهب ميتافيزيقية ويهدف بالتالى إلى العلو ؛ بيد أن هذا النظر العقلي لا يمكن أن يؤدي لنا غير رموز مجردة ، ولا يمكن أن يعرفنا بالعلو معرفة إحاطة .

سابعاً : الاخفاق :

وللمعنى الأخير في فلسفة سبىرز هو الاخفاق . وهو ينشأ عن أن الإنسان يحاول دائماً أن يقرأ شفرة العلو وأن يحررها في صورة عقلية يقينية ، بيد أنه يخفق دائماً في هذا الفهم . والاخفاق في كل مكان طابع يسود كل موجود فالآلية مصيرها إلى الموت ، والإنسان في حياته وتاريخه يدرك أن مصير كل شيء إلى الزوال ؛ سينتهى هو ، وسينتهى كل شيء . فأى عظم لم يزل أو أى بناء لم يتداع ؛ وإذن فتوى التحطيم تفعل فعلها باستمرار ضد أعمال الإنسان . لا شيء يبقى ، وسرطان ما يأتى النسيان على كل شيء .

ولهذا فإن الاخفاق هو القانون السكى الوحيد ، سواء في عالم العقل ، وفي الواقع الحى .
فمسير كل شيء إلى الفرق .

أورتيجا

« حياتنا حوار : أحد للثقافتين فيه هو الفرد ، والآخر هو للنظر
والبيئة المحيطة » .

في هذه الكلمات القصار يتلخص مذهب هذا للتفكر الاسباني الأصل،
الذي فقدته العالم في سنة ١٩٥٥ ، وأعني به خوسيه أورتيجا إي جاسيت
José Ortega y Gasset . إنه أحد أعلام النهضة الاسبانية الروحية للعاصرة،
التي بدأت بالجيل الذي يطلقون عليه اسم : جيل « العام الثامن والتسعين » ،
إذ في تلك السنة ، سنة ١٨٩٨ ، وقعت الهزّة الكبرى التي زلزلت الحياة
الاسبانية من أعماقها ، فراحت الروح الاسبانية تفتش عن أصولها وكوامن
قواها الروحية وآساسها المنصرية والتاريخية ، حتى تستطيع - بفضل هذا
الاستبطان الذاتي - أن تتدّس مستقبلاً بين الشعوب . ذلك أن إسبانيا
هزمت سنة ١٨٩٨ هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية ، في
معارك أهمها : المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوي ، قائد الأسطول
الأمريكي ، ضد موتوخو في خليج مايللا (الفلبين) في أول مايو سنة ١٨٩٨ ،
فتحطم الأسطول الاسباني وجميع بطاريات الساحل ، دون أن يفقد القائد
الأمريكي جندياً واحداً من جنوده ! وفي الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا
بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية ، وبهذا فقدت إسبانيا كل مستعمراتها في
أمريكا وفي المحيط الهادي ، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين
السادس عشر والسابع عشر سيّدة أوروبا ومن أقوى دول العالم .

هناك راح مفكرون إسبانيون يتساءلون : ما مصير إسبانيا ؟ أمصيرها

الانحلال، شأنها شأن سائر دول العالم الكبرى ؟ وإلا ، فما السبيل إلى الخلاص ؟
ولكن يجبوا عن هذين السؤالين ، كان عليهم أن يثيروا مسائل أخرى أسبق
منها : ما هي حقيقة إسبانيا ؟ وماذا أصابها وما العلة التي تشكو منها ؟ وما
ذنبها فيها وقع لها ؟ وما الذي أفضى بها إلى هذا المصير الأسيان ؟

وطبعي أن يختلف المفكرون في تشخيص العلة ، وتبعاً لهذا في وصف
الدواء . بيد أنهم اتفقوا جميعاً في العناية بهذه المشكلات الاسبانية الأصيلة ،
وكان هذا الاتفاق العلامة الوحيدة المميزة التي جعلت من المقبول في التاريخ
الروحي استخدام كلمة « جيل روحي » وربطه بحادث معين ، بل وبعام محدد
هو عام ١٨٩٨ ، على ما في هذا التعديد من تمسك لا يقبله منطق التطور
ولا يستسيغه ناموس الحياة المتحركة الدائبة الجريان . وإلا فأصحاب هذا
الجيل أنفسهم قد ترددوا بين ربطه بعام ١٨٩٦ و عام ١٨٩٨ ، كما فعل أثورين
أحد أقطابهم . فقد كتب في ١٩/٥/١٩١٠ مقالا في صحيفة « ا ، ب ، ث »
الاسبانية المشهورة (ولا تزال حتى اليوم كبرى صحف إسبانيا) بعنوان :
« حيلين » ، عدّد فيه أسماء رجال جيل ٩٦ وعلى رأسهم : بايي ألكلان ،
بينابنته ، باروخا ، أونامونو ، مايتشو ، وخلفهم مباشرة أنطونيو متشادو
وفيا اسيزا وأريكة دي ميسا ثم راح يرسم مناقبهم فيقول . هذا جيل
صفته الغالبة عليه : حبه العميق للفن ، وتداعبه رغبة شريفة في الاحتجاج
ضد الصيغ القديمة وفي الاستقلال بنفسه من الأقدمين ، واللمعة البارزة فيه :
نزاهة القصد ، والمثالية ، والطموح ، والنضال في سبيل قيم سامية ، في سبيل
شيء لا بالمادى ولا بالوضيع ، شيء يمثل في الثمن أو في السياسة موضوعية
خالصة ، ورغبة في التفاهم المتبادل ، والإصلاح ، والاكتمال ، والإيثار .
فعمل أممابه ما في وسعهم من أجل اللغة ، واستقصوا خفايا البيئة ،
وشاعت فيهم قسرية استكناه السر والمجهول ، وطمعوا بأبصارهم إلى
النألق الفكري .

ولكن أثورين طاد بعد ذلك فتخلّى عن سنة ١٨٩٦ مؤثراً سنة ١٨٩٨

لارتباطها بكارثة للمستعمرات الإسبانية ، لأنه رأى أنه وإن لم تكن سنة ١٨٩٨ أقرب إلى التاريخ الروحي لهذا الجيل ، فإنها أكثر دلالة على الرمز للمثل له : رمز التفكير في مصير إسبانيا . فكتب (ظهر من بعد في كتابه : « قدماء ومحدثون » مدريد سنة ١٩١٩ من ٢٥٤ - ٢٥٥) مقالا آخر سنة ١٩٣١ يصف فيه جيل العام الثامن والتسعين فقال :

« إن جيل سنة ١٨٩٨ يحب الشعوب القديمة (أو القرى القديمة ؟) والمناظر الطبيعية ، ويرى إلى بحث الشعراء الأولين . ويذكر الحماسة للفنان الجريكو ، ويرد اعتبار الشاعر جونجورا ، ويصرح بأنه رومنتيكي ، ويتحمس من أجل لارا ، ويسعى جهده للاقترب من الحقيقة الواقعية وتحليل اللغة وشحذها بالكلمات القديمة والألفاظ التجسيمية ، ابتغاء إحكام إدراك هذه الحقيقة بكل قوة وبما تشتمل عليه من تفاصيل دقيقة . وبالجملة ، فإن جيل سنة ١٨٩٨ لم يكن إلا استمراراً للحركة الفكرية التي بدأها الجيل السابق ، فكان فيه صرخة إنشاجراي الوجدانية ، وروح كامبوا أمورا اللاذعة ، وولوع جالدوس بالواقع . لقد كان فيه هذا كله ، ثم كان حب استطلاع العقل لكل ما هو أجنبي وتأمله للكارثة - التي بها انتهت السياسة الإسبانية كلها - كلاهما قد أدهف حساسته وأبدع فيه لوياً لم يوجد في إسبانيا من قبل » .

ولهذا رأينا أبناء هذا الجيل من الأدباء والفنانين وللفكرين ، يخوضون غمر السياسة ، ويكتبون بنارها للتهبة في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ إسبانيا : فمنهم من دافع عن الجمهورية والاشتراكية ضد النظام الملكي الاقطاعي السائد في إسبانيا حتى انتصر ، وأعلنت الجمهورية في سنة ١٩٣١ وتدهأت الملكية ومن ورائها الاقطاع السيامي والاقتصادى والدينى ، أمثال : أونامو وصاحبنا أورتيجا ، ومنهم من دعا إلى الجامعة الإسبانية ودافع عن فكرة « الإسبانية » دفاعاً مجيداً ، مثل مايتشو ، ومنهم من داور وحاور وتلاءم مع ملكية ألفونسو الثالث عشر ، وديكتاتورية بريمو دي ريفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) وجمهورية ثمورا (١٩٣١) ومانويل ألتا (سنة ١٩٣٦) وأخيراً

حكّم فرنكو (من سنة ١٩٣٩ حتى الآن) - وعن ساروا هذه السيرة
أثورين وباروخا . لهذا هانى أونامونو النفى من سنة ١٩٢٤ حتى سنة ١٩٣٠
طوال دكتاتورية بريمو دى ريفيرا ، وآثر أورتيجا لونا من النفى الاختيارى
قضاء منذ قيام الحرب الأهلية سنة ١٩٣٦ فى فرنسا وهولندا والأرجنتين
والبرتغال ، ثم عاد إلى مدريد منذ سنة ١٩٤٥ يقضى فيها مدة ثم يعود إلى
منفى الاختيارى الأخير فى البرتغال ، حتى وفاته . وكان مائثو نائباً ملكياً
فى عهد الجمهورية منذ سنة ١٩٣١ حتى وفاته فى أكتوبر سنة ١٩٣٦ . وكل
هذا يدل على مدى اشتغال المفكرين والأدباء من « جيل العام الثامن
والثمين » بالسياسة الفعلية واحتمالهم لنتائج العملية العنيفة .

ونستطيع أن نلخص خصائص هؤلاء فيما يلى :

١ - احتفال باللغة والأسلوب ، فهم سادة فى علو الأسلوب واستخدام
كنوز اللغة الإسبانية والاهتمام بالألفاظ الأصلية ، وتوخى الجرس
اللفظى الرنان

٢ - اطلاع واسع جداً على الآداب الأجنبية : فأونامونو كان أستاذ اللغة
اليونانية فى جامعة سلنقة (سلنكا) التى كان مديراً لها طوال أعوام عديدة ،
وكان على علم تام بآدابها والآداب اللاتينية وسائر الآداب الأوروبية الحديثة
بل العربية كذلك ، وقد بدأ دراستها على يد المستشرق الإسباني كوديرا فى
جامعة مدريد (كما قال أونامونو نفسه فى مقدمة كتابه : « حياة دون كيخوته
وستنغو » ص ١٠ ، طبعة أوسترال) .

وأورتيجا صاحبنا هنا ، كان يتقن ست لغات أجنبية ويقرأ روائعها فى
أصولها ، خصوصاً الثقافة الألمانية التى تأثر بها فى تكوينه الروحى أعظم
تأثر وساعد - فى مجلته ودروسه ومقالاته - على نشرها بين بنى قومه . وهذا
الفتح على العالم الخارجى كان له بالغ الأثر فى تكوين العقلية الجديدة التى
أوجدتها حركة هذا الجيل .

٣ - زعمه فردية ذاتية تنجبه إلى حقيقة النفس الإسبانية الباطنة بوصفها الملائد الصادق الأمين بعد أن انهارت القيم الخارجية : السياسية والعنصرية ، بل الفكرية التقليدية . وصحب هذه النزعة ميل واضح إلى التعبير ببساطة وإخلاص ونزاهة ، بدلا من ذلك البيان الأجوف الرخيص الذي ساد الأدب الإسباني منذ منتصف القرن السابع عشر حتى أواخر التاسع عشر .

٤ - العكوف على الطبيعة الإسبانية « الخالصة » مما يتمثل في بادية إسبانيا بمناظرها الخشنة وآفاقها الموحشة ، خصوصا في إقليم قشتالة ذات الطابع العنيف العميق الحاد الإسباني ، لاسيما أن قشتالة هي التي كوت الوحدة الإسبانية ، وافتتحت الدنيا الجديدة ، وجابت الآفاق سعيا وراء واقر الأرزاق ولهذا ترى أبناء هذا الجبل حراساً على اكتشاف روعة الطبيعة في أنحاء إسبانيا . فأولامونو يكتب : « خلال أراضى البرتغال وإسبانيا » ، و « جولات ورؤى إسبانية » ، كما يكتب عن « مناظر الروح » و « من فورتيفنتورا إلى باريس » . وأثورين أكثرم احتفالا بهذا الجباب . فهو مشغول بإسبانيا ومناظرها في كل ما يكتب ، وعلى وجه التخييم إقليم قشتالة التي يقول عنها « قشتالة : أي انفعال عميق صادق نشعر به ونحن نكتب هذه الكلمة ! » ولذا يردد اسمها في مطلع كل فقرة من مقالة عن « قشتالة » ضمها إلى كتابه « منظر إسبانيا كما يراه الإسبان » (سنة ١٩١٧) ، ويكرس لها كتاباً بعنوان « قشتالة » (سنة ١٩١٢) ، كما يخصها باسمها « مدريد » بكتاب بهذا العنوان ، فيه يستعيد ذكريات شبابه وأورتيجا يوجه اهتمامه إلى الأندلس ، فيضع « نظرية في الأندلس » (نشرت في كتاب بهذا العنوان ١٩٤٢) وفي مقالاته العديدة يتحدث عن مناظر إسبانيا وروح أقاليمها .

• شك في قيمة التراث الإسباني ، ونقد لاذع للقيم التقليدية : الأدبية والسياسية والدينية ، وتغرد على جميع السلطات . فأطادوا تقويم هذا كله من جديد : فهوت نجوم لامعة وصعدت أخرى كانت في دينا الليان :

ففى الفن برز الجريكو وجويا وغطيا على بلاثكث ورييرا وثربران ؛ وفى الشعر تفوق جونجورا الغامض ، الصانع ، النحات اللغوى ، على الشعراء الرقاق ذوى البيان الطنان ؛ واحتلت رواية « دون كيخوته » مكان الصدارة من جدارة فى الأدب العالمى كله ، لا الإسبانى وحده ، وراحوا جميعاً يضعون لها تأويلاتهم الخاصة : فكتب أولامونا « حياة دون كيخوته وسنشو » (سنة ١٩٠٥) ؛ وأثورين « طريق دون كيخوته » (سنة ١٩٠٥) ؛ وكشف أورتيجا من بذور فلسفته كلها فى كتابه « تأملات كيخوته » (سنة ١٩٤١) .

إلى هذا الجيل الذأر الخالق للقيم الجديدة ، ينتسب إذن صاحبنا أورتيجا إلى جاسيت ، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معر بطة بمدرسة ، أو وضعه تحت لواء ، حتى ليخفل المؤرخون لهذا المايل أحياناً إدراجه من بين أبنائه ، ولسنا معهم فى هذا الاتجاه ، لأن المميزات العامة لأبناء هذا الجيل كما عرضناها بارزة كلها فيه .

ولد أورتيجا من أسرة يجرى فى عروفا من كلا طرفيها (الأب والأم) دم أسود ، هو جبر الطباعة ، حتى قال عن نفسه إنه : « ولد فى مطبعة » ، لأن أورتيجا موريا (أبوه) وادوردو جاست (جده لأمه) — ومن عادة الأسبان فى أسمائهم أن يضيفوا بعد اسم الوالد اسم والد الأم : كليهما كان صحفياً ذائع الصيت . فام يكن عجبا إذ أن يرث الابن خوصيه هذه الصفة : الكتابة والصحافة . وكان ميلاده فى التاسع من شهر مايو سنة ١٨٨٣ بمدينة مدريد ولكنه أمضى دراسته الابتدائية والثانوية فى كلية اليسوعيين لللساة « ميرا فلورس دل بالو » فى مدينة مالقة حتى حصل على إجازة البكالوريا ، ثم قضى بعدها سنة فى ديزستو . ودخل جامعة مدريد سنة ١٨٩٨ وتخرج فيها سنة ١٩٠٢ بعد الحصول على إجازة الليسانس فى الفلسفة من كلية الآداب . ثم حصل على إجازة الدكتوراه فى سنة ١٩٠٤ برسالة عنوانها « مخاوف سنة ألف : نقد أسطورة » .

وبعد أن أتم حياة الطلب على هذا النحو ، بدأ عهد التنقل . فرحل إلى ألمانيا ، وحضر المحاضرات التي كانت تلي في جامعات ليبسك وبرلين وماربرج حتى ١٩٠٧ . وكانت الفلسفات السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت اثنتين : الفلسفة الحيوية ويمثلها دلتاي (للتوفى سنة ١٩١١) ودريش (ولد سنة ١٨٩٧ وتوفى سنة ١٩٤١) وزمل (سنة ١٨٥٨ — ١٩١٨) وراث نيتشه (سنة ١٨٤٤ — ١٩٠٠) ، ثم الكانتية الجديدة التي أراقت إحياء فلسفة « كانت » وإنعاشها عكساً لفعل فلسفة هيغل وفقته وشلنج ، وكان أبرز رجالها في ذلك الحين : هرمن كوهن (سنة ١٨٤٣ — ١٩١٨) ، وباول ناتورب (سنة ١٨٥٤ — ١٩٣٤) وألويس ريل (سنة ١٨٤٤ — ١٩٢٤) وأرنت كاسيرر (سنة ١٨٧٤ — ١٩٤٥) وأرتور ليبرت (سنة ١٨٧٨ — ١٩٤٦) .

وفي ماربرج ، كمبة الدراسات الفلسفية في مطلع القرن ، درس صاحبنا على هرمن كوهن زعيم الكانتية الجديدة آنذاك .

ثم عاد إلى وطنه ليشغل بالكتابة ، إلى أن خلا كرسي ما بعد الطبيعة في جامعة مدريد سنة ١٩١٠ ، فرشح نفسه له وظفر به خلفاً لسالمرون . وظل يشغل هذا المنصب حتى سنة ١٩٣٦ ، وفي أثناء ذلك مهتة الجامعة بمحنة خطيرة على عهد دكتاتورية بريمو دي ريفيرا الذي حارب حرية الرأي واتخذ إجراءات مهينة ضد الجامعة ، فاحتمل أورتيجا من هذه المحنة الكثير من الآلام والضايقات .

وفي سنة ١٩١٥ أسس مجلته «إسبانيا» فبرز فيها بكتاباته الكثيرة المهمة رائداً للنهضة الروحية الإسبانية ، وداعية إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والاجتماع والنقد الفني واختير في سنة ١٩١٦ عضواً في الأكاديمية .

ودعته جامعات الأرجنتين لإلقاء المحاضرات ، فزار بوينس أيرس ، وأقام بها لأول مرة سنة ١٩١٨ ، ونجح نجاحاً هائلاً لمهارته في المحاضرة وروعة أسلوبه ، وزارها مرة ثانية سنة ١٩٢٨ ، ثم سنة ١٩٢٩ فكان نجاحه منقطع النظير .

وفي سنة ١٩٢٣ أنشأ « مجلة الغرب » التي استمرت حتى يونيو سنة ١٩٣٦ ، وكانت أئمن مجلة أدبية عرفت بإسبانيا ، ومن خير المجلات الأدبية والثقافية في العالم كله ، فكانت خير معبر عن النهضة الفكرية الإسبانية ومعيناً ثراً للدراسات الأوروبية ، وبخاصة ما يتصل بالثقافة الألمانية . فاستطاع الأسبان من طريقها أن يشاركوا في أعمل ثمار الفكر الأوروبي العالي ، وكانت المورد لكل من يريد الأخذ بنصيب من الفكر العالمي . وإلى جانبها أنشأ دار نشر لا تزال حتى اليوم أعظم دار لإخراج روائع الفكر الأوروبي والإسباني في التاريخ والفلسفة وتاريخ الحضارات

وفي خلال دكتاتورية بريمو دي ريفيرا (سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٠) نزل أورتيغا ميدان السياسة للناضلة ضد الطغيان الذي فرضه هذا الطاغية الذي حصل مجلس النواب (الكورتيس) وفرض رقابة شديدة على الصحافة والاجتماعات العامة ، وألغى المحاكم وفقاً لنظام المحلفين ، وقضى على بقايا الحكم الذاتي في بعض المقاطعات ، واقترض سبعمائة مليون دولار من طريق أذونات على الخزانة ، وكان شعاره : « الوطن ، للملكية ، الدين » . ففي مجلة « الشمس » El Sol راح ينادي بالنظام الملكي بكل صراحة ، ويدعو إلى الجمهورية ، ويطالب بإعلان الحريات الديمقراطية ، وهودة الحياة النيابية ، حتى صار من الشخصيات السياسية الخطيرة في فترة ما قبل الجمهورية ، بالرغم من صلاته الوثيقة بالملك ألفونسو الثالث عشر فكان لهذه المقالات أثرها في التعجيل بسقوط الملكية ، وإعلان الجمهورية في ١٤/٤/١٩٣١ ، ومنذ إعلانها تحمس لها أورتيغا ، وأنشأ جمعية للعمل السياسي اسمها : « في خدمة الجمهورية »

Al servicio de la Republica كما أخرج جريدة «إسبانيا» معاونه فيها كبار رجال الفكر والأدب في إسبانيا ، ونخص بالذكر منهم : الطبيب العالمى المشهور مارانيون Marañon المجاذق في علم الغدد الصماء ، وبيرث دى أايالا de Ayala ومايتشو Maelzu (١٨٧٤ - ١٩٣٦) حامل لواء الدعوة إلى الجامعة الاسبانية ، ومن أبرز ممثلى جيل سنة ١٨٩٨ ، وأنطونيو مانشادو (١٨٧٥ - ١٩٣٩) الشاعر الأندلسى الغنائى الصادق An.Machado وبوخنيودورس Eugenio d'Ors (ولد سنة ١٨٨٢) الناقد الفنى ، وبينافنته Benavente ، سنة ١٨٩٦ - ١٩٥٤) كبير مؤللى المسرح الاسباني المعاصر ، وفابى الكلان (سنة ١٨٦٩ - ١٩٣٦) Valle-Inclan الشاعر القصصى المسرحى .

ولما أجرى الانتخاب العام للجمعية التأسيسية فى ٢٨ من يونيو سنة ١٩٣١ رشح أورتيجا نفسه فنجح وأصبح نائباً عن مقاطعة ليون ، وظفر حزبه هذا باثنى عشر مقعداً ، على حين ظفر الحزب الاشتراكى بـ ١١٧ مقعداً ، والراديكالى بـ ٩٣ ، بين مجموع المقاعد وقدرها ٤٧٠ ، وكانت لأورتيجا مكانة بارزة بين النواب لأنه كان خطيباً عظيماً ، أضف إلى ذلك حالة من المجد والشهرة كانت تحيط به . وعرضت عليه الحكومة الجديدة برئاسة مانويل أثانا ، زعيم حزب العمل الجمهورى ، مناصب رفيعة ، فرفضها جميعاً مؤثراً - إلى جانب النيابة عن الأمة - عمله أستاذاً فى الجامعة ، وأديباً حراً يكتب فى صحفه ويلقى محاضراته : الفلسفية والأدبية . على أن آماله فى الجمهورية وما رجاه منها من تحقيق الحرية ذهبت أدراج الرياح ، لهذا سرعان ما أصبح على غير وفاق مع أصحاب السلطة فى الجمهورية الناشئة .

وقامت الحرب الأهلية فى إسبانيا فى ١٧ من يوليو سنة ١٩٣٦ فغادر إسبانيا ، وراح يتجول فى فرنسا وهولندا والبرتغال والأرجنتين ، واستمر يعيش فى هذا المنفى الذى اختاره لنفسه بنفسه حتى وضعت الحرب العالمية أوزارها سنة ١٩٤٥ ، فعاد إلى إسبانيا : يقيم فيها فترات قليلة لا يلبث بعدها (٩ م - فلسفة الوجودية)

أن يعود إلى منغاه الاختيارى فى البرتغال ، منصرفاً عن السياسة نهائياً .

وبمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاده سنة ١٩٤٩ زار ألمانيا وشارك فى الاحتفال بهذه الذكرى ، والثقى بصنوه الفيلسوف الوجودى الأكر : مارتن هيدجر . ومضت أخريات حياته على هذا النحو : متنقلاً بين مدريد والبرتغال ، إلى أن أصيب بالسرطان ، ورحلت به العلة وقتاً طويلاً حتى توفى فى صباح الثلاثاء الثامن من أكتوبر سنة ١٩٥٥ بمخزله رقم ٢٨ بشارع موت اسكنثا Monte Esquinza فى المدينة القديمة من مدريد .

وأورتيجا مفكرٌ عميق الثقافة متعصبها ، أتقن الثقافة الألمانية ، وعدها أثمن دم يمكن أن يحد به شباب الثقافة الإسبانية ، وهداته الروحىون هم أقطاب هذه الثقافة الألمانية ، وخصوصاً جيته وليتشه ودلتاى واشبنجر ، وله أكبر الفضل فى تقديم أفكارهم إلى أسبانيا .

وأورتيجا يمشق النور ويكره الظلام ، ويمشق الحياة ويشبح بوجهه من منظر الموت ، أينما كان ، حتى إنه حين قرأ كتاب « الوجود والإمان » لهيدجر ، وهو ملء بمعانى « القلق » و « الوجود للموت » ، نبذه قائلاً : إنه زاهر بحب الموت Demasinda necrofilia

ولقد قيل عنه إنه ولد على آلة طبع روثايف وهذه الجملة صادقة مادياً ومعنوياً : فقد كان أبوه صحفياً ، وهو سيرت هذا النوع الأدبى ، فلا زراه يكتب غير مقالات ، ولهذا هدّ كاتب « المقالة » ، وجاءت كتبه كلها فى الأصل مقالات ؛ بيد أنها « المقالة » فى أسمى صورة أدبية ، أعنى البحث الصغير التام فى ذاته ، العميق فى تحليله ، اللامع فى عباراته .

ولكنه كان فى الوقت نفسه رجل فسكر ورجل فعل معاً ، شارك فى المعترك السياسى الحافل الذى تألف منه تاريخ إسبانيا فى الأربعين سنة الأولى من هذا القرن ، وكان على شموه تام بالرسالة الكبرى التى نيط به تحقيقها :

رسالة التجديد الروحي الشامل لإسبانيا في توافق حي تام مع أوروبا كلها ،
ولهذا كانت شهرته خارج بلاده لا تقل كثيراً عنها داخلها .

أجل لقد كان من أعظم أقطاب أوروبا الروحيين في النصف الأول من
القرن العشرين .

فلسفة أورتيجا ونمرد الجماهير :

وليس لأورتيجا أي جاست « مذهب » فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا
اللفظ ، بل إن زعمته الروحية يتنافى معها أن يكون له « مذهب » .

ذلك أنه يرى : « أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم ، والحق أن ما
تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى ، وكل فرد - شخص ، أو شعب ،
أو عصر - هو أداة لإدراك الحقيقة ، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها ،
وهكذا نكتسب الحقيقة بعداً حيويًا ، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن
التغيرات التاريخية » .

كل زعة إذن وجهة نظر ، ولكل وجهة ما يبررها ، والنظرة الوحيدة
الخطأ هي تلك التي تدعى لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة ، أو أنها الوحيدة .
ولكن القول بوجهة النظر يقتضى في مقابل ذلك تفصيل المنظور
الحيوي داخل النظام الذي اثبتت هي منه ، مما يسمح بتحديداتها إزاء
للذاهب الأخرى للمستقلة أو الغريبة عنها .

لهذا يدعو أورتيجا إلى أن يستبدل بالعقل النظري « عقل حيوي »
una razon vital في داخله يتحدد العقل النظري ويظهر بالحركة وبالقدرة
على التحول .

بيد أن تحويل « العالم » إلى « أفق » ، أي تحويل « المذهب في العالم »
إلى « وجهة نظر » إلى العالم - لا يقصد منه انزعاج شيء من واقع العالم ، بل
يقصد منه مجرد رده « الشخص الحي » الذي هذا العالم عالمه ، أي يراد به
منعه « بُعداً حيويًا » .

يريد أورتيجا إذ أن يرد الفرد إلى العالم الذي ينتسب إليه ، وأن يجعله
عضواً حياً لا ينقسم . ، بعد أن كان للمذهب العقل يضع الذات في مقابل
للموضوع ، أى يجعل العقل النظرى في مقابل العالم الخارجى ، أو الفرد فى
مقابل الكون .

وهنا من غير شك نزعة إلى الحد من سلطان العقل . وأورتيجا يقول
هذا صراحة فى كتابه الرئيسى فى الفلسفة وهو « موضوع هذا العصر »
El tema de nuestro tiempo الذى صدر سنة ١٩٢٣ . « العقل ، هكذا
يقول (ص ٨٥٩ من مجموع مؤلفاته Obras) ، ليس إلا صورة ووظيفة
للحياة . « ومهمة هذا العصر هى إخضاع العقل للحياة » . « إن الحياة
خصائص وتبادل ونمو وتطور : وفى كلمة واحدة : الحياة تاريخ » (ص ٨٧٦) .
وهنا قد يقال له : ولكن وجهة النظر متغيرة ، فهل الحياة أو الكون
متغير فى وقت واحد معاً ؟ وجوابه بسيط واضح : « إن وجهة النظر
perspectiva هى أحد مقومات الواقع ، وليست تشويهاً له ، بل هى تنظيم .
ذلك أن الواقع الذى يبدو هو هو بعينه واحداً من وجهة نظر هو
إدراك محال » .

ويستخلص من هذه الفكرة الجديدة مفزاهها بالنسبة إلى الفلسفة ،
فيؤكد أن من شأنها أن تحدث تغييراً أساسياً فى الفلسفة ، بل فى إحساسنا
الكونى ، وهذا هو الأهم . لقد أساء إلى الفلسفة حتى الآن أنها نظرة وحيدة
مطلقة ، ولهذا رأينا اختلاف المذاهب وتنازعها وضرب بعضها ببعض على
طول العصور .

وفى مقال له بعنوان « الحقيقة ووجهة النظر » ظهر سنة ١٩١٦ يذكر
أن ثمة اتجاهين فلسفيين كلاهما خطأ ، هما : « الشك » و « المذهب العقلى » .
الأول يقول : إنه ليس ثمة وجهة نظر غير وجهة النظر الفردية ، وبهذا ينكر
وجود الحقيقة ، والثانى يؤكد وجود الحقيقة ، لكنه من أجل ذلك يفترض

وجهة نظر فوق فردية . وعند أورتيجا أن الاتجاه الصحيح هو القول بأوجه
نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون ، وكل ينظر إليه من زاويته
الخاصة . وكما لا يمكن اختراع الواقع ، كذلك لا يمكن اختراع وجهة النظر .
ووجهات النظر كلها صادقة ، لأن كلًّا منها يمثل للنظور الذي منه ينظر
الإنسان إلى الكون . إنها لا تستبعد بعضها بعضاً ، بل بالعكس هي متكاملة
أعني أنها يكمل بعضها بعضاً . وليس منها واحدة تستغرق أو تستنفد الواقع
كله ، بل لا يمكن إحداها أن تنوب عن غيرها أو تحل محلها .

ويحمل أورتيجا على للذهب العقل من ناحية أخرى هي التجريد . وهذا
طبيعي ما دام يعطى الفرد كل هذه الأهمية . إذ يرى أن « الحيوى » هو العيني
الفردى للشخص ، هو الأوجد الذى لا نظيره . « الحياة هي الفردى »
(« تأملات كيجوته » من ١٥١ ، سنة ١٩١٤ Meditaciones del Quijote) .
والحياة هي تبادل الجواهر ، هي الحياة معاً ، والوجود معاً ، والاشتباك
معاً في شبكة من العلاقات دقيقة جداً ، كل منها تستند إلى الأخرى ، وتتغذى
كل منها على الأخرى وتستمد قوتها وانطلاقها .

ومن هذا الاتجاه أراد بعض تلاميذه - خليان مارياس خصوصاً - أن يستخلصوا
أن أورتيجا قد سبق هيدجر في تحليلاته الوجودية في « الوجود والزمان »
سنة ١٩٢٧ بثلاث عشرة سنة . خصوصاً في العبارة التي اشتهرت فيما بعد .
« أنا هو أنا وما يحيط بي » yo soy yo y mi circunstancia التي وردت في
كتاب أورتيجا هذا . فقد أرادوا أن يفسروها على أنها تتضمن « فكرة
« الوجود - في - العالم » وفكرة « الوجود الأداة » عند هيدجر .

ولكننا نرى في هذا تصفاً لا مبرر له . فمقتان ما بين هذه الجمل
الساذجة البسيطة التي قالها أورتيجا في سياق محدود بالبيئة الطبيعية والجغرافية
وبين تحليلات الوجود الدقيقة العميقة البالغة التفاصيل عند هيدجر . وأن
هذه الجملة من كتاب « الوجود والزمان » هيدجر بصفحاته الأربعمائة على شدة
يجازها وامتلأها بالمعاني المركزة الموهغة في أدق أنواع التحليل الميتافيزيقي للوجود .

لهذا فإن محاولة تلاميذ أورتيجا للقارة بينه وبين هيدجر محاولة تدور
إلى السخرية والازدراء .

وإنما كان أورتيجا — كما قال هو عن نفسه — رجُل مناسبات
mi obra es, por esencia y presencia, circunstancia « عمل هو
في جوهره ودافعه مناسبة » — أي أنه صاحب 'لمسح وبواده فكرية طارئة
تخطر على باله فيصوغها في جُمَل رائعة بلغت القمة في بلاغة اللغة الإسبانية
ولعل تأثيره الأكبر إنما جاء من هذه البلاغة ، ومن قدرته الهائلة على
خلق مصطلحات جديدة في اللغة الإسبانية للتعبير عن المعاني الفلسفية
التي استمدتها من الفلسفة الأوروبية ، والألمانية منها بخاصة ، ولا نقصد
بالخلق هنا خلق الألفاظ ، فقد كان يكره التجديدات اللفظية ، بل نقصد
خلق معانٍ جديدة يبتثها في كلمات عريقة الأصل في اللغة الإسبانية .
فأورتيجا إذن صاحب أفكار فلسفية ، وليس صاحب مذهب فلسفي ،
أفكار متباعدة الأفاق تملأها للناسبات .

ومن أبرز هذه الأفكار عنده فكرة « تمرد الجماهير » rebellion
de las masas التي تناولها في سلسلة من المقالات نشرها في جريدة يومية
كانت تصدر في مدريد سنة ١٩٢٦ وجمعت فيما بعد تحت هذا العنوان .
وخلاصتها أن ثمة ظاهرة خطيرة في المجتمع الإنساني للعاصر هي ظاهرة
« التجمهر » aglomeracion و « الامتلاء » el lleno فأينما وليت نظرك
وجدت تجمهرًا وامتلاءً : فالمدن مليئة بالسكان ، والبيوت بالساكنين ،
والقنادق بالنزلاء ، والقطارات بالركاب ، والطرقات بالمارّة ، والشواطئ
بالمستحمين ، ولللاهى بالرواد ، وعيادات الأطباء للمشهورين بالمرضى الخ ،
حتى أصبحت المشكلة الكبرى اليوم هي : أن تجد مكانًا في أي مكان .

ولتج من هذه الظاهرة تعديل في الأحكام التقويمية ، فأصبحت القيمة
تقاس حسب مقدار التجمهر والامتلاء . فالأكثف هو الأعلى في سلم

التقويم ، فالسرحية التي يقبل على مشاهدتها أكبر حشد من الجمهور هي الأرفع مستوى ، والصحيفة الأكثر قراء هي الأفضل ، وحتى الكتاب الأكثر توزيعاً هو الأنس .

ولهذا فرض الجمهور أحكامه في تقويم الأمور حتى أصبحت مخائفته علامة على الشذوذ ، بل على سوء الطبيعة ! فن ليس مثل الناس يجازف باستبعاده » (من ٤٧ - نشرة أوسترال) .

وهذه الظاهرة مميزة لعصرنا الحاضر ، وهي أمر جديد تماماً أنت به مدنيتنا الحالية ، ولم يشهد لها التاريخ نظيراً من قبل ، إلا في العصور المناظرة لعصرنا في الحضارات القديمة ، مثلاً وقع في الحضارة الرومانية خصوصاً في عهدها الأخير .

على أن هذه الظاهرة إنما هي عرض لواقعة أشمل وأكمل ، وهي أن العالم قد نما ، ونمت معه وفيه الحياة : كما وكيفاً ، مكاناً وزماناً . فلم يعد ثمة إنسان يحصر تفكيره في نطاق مدينته ، أو وطنه ، بل ولا قاراته ، إنما أصبح تفكيره ذا مجال عالمي . وصما قليل سيمتد فيصبح على نطاق كوكبي بعد أن يصل إلى السكواكب ! وكذلك من حيث الزمان : لم يعد يقتصر على التاريخ ، بل ارتفع إلى ما قبل التاريخ ، بل إلى العصور الجيولوجية الأولى ، وتولدت عن ذلك رغبات جديدة في النفس الإنسانية فأضحت تطمح بعصرها إلى أقصى مدى في المسكان وفي الزمان . وانعكس ذلك حتى على الحياة اليومية فالمواد التي يشتريها الإنسان اليوم أبعد مكاناً آلاف للرات عن ذي قبل ، لأنه لم يعد يقنع بإنتاج البلاد التي ينتمي إليها ، بل يطلب البضائع من أقصى أرجاء الأرض .

ويرى أورتيجا أن هذا النماء في الزمان وللمكان علامة قوة ، لا علامة انحلال ، ولهذا فإن « تمرد الجماهير » علامة تقدم : « إن حياتنا » بوصفها ينبوعاً من الإمكانيات ، عظيمة ثروة وأسمى من كل حياة عرفت من قبل في

التاريخ . ولأن مقدارها أكبر فإنها تجاوزت كل الحدود واللبادى والمعايير وللثلاث التى خلفها الماضى . إنها أكثر حياة من كل الحيوانات ، وبهذا كانت أشد إشكالا وتعقيداً . لا نستطيع التوجه فى الماضى ، بل علينا أن نخترع مصيرها » (ص ٧٠) .

لكن لـ « تمرد الجماهير » هذا وجهه الآخر السبى فقد أصبح الحكم فى توجيه الأحداث هو المعايير التى يضمها الجمهور ، وأصبح رجل الشعب هو الذى يحكم العالم ويقوده ، بعد أن كان هو الذى يقاد . فما نتيجة هذا الحدث الكبير ؟ النتيجة هى تركيب نفسانى جديد يثمر معه هذا النموذج الإنسانى الجديد .

(١) أن الحياة مهابة ، غنية ، وأن الشخص المادى يحس فى داخل نفسه بالانحصار والاستعلاء .

(٢) وهذا يدعو إلى تركيد ذاته ، والظن أن سلوكه الأخلاقى والعقل حسنٌ وكامل ، وهذا الرضا عن الذات يحمله على أن يُفكِّرَ على نفسه دون أية سلطة خارجية ، وعلى ألا يفتنى لشيء ولا لأحد ، وألا يضع آراءه موضع انشك ، وعلى أن يتجاهل وجود الغير ، فيعمل كأنه هو وحده الموجود فى العالم

(٣) ويتدخل فى كل شيء فأيضاً رأيه دون احتياط ولا تحفظ ولا روية وبالجملـة يعمل وفقاً لنظام « انمـل المباشـر » .

ومثل هذا المرفق يقود حتماً إلى البربرية ، لأن البربرية معناها انعدام للمعايير ، والسير وفقاً للآراء الشخصية . « فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معايير يستند إليها الناس وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها . وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التى يرجع إليها فى الجدل » (ص ٨٩) .

لهذا ينتهى أورتيجا إلى القول بضرورة وجود « الصفوة » التى تستطيع أن تضع للعايير والأفكار الحقيقية وتحمل على احترامها والسير بمقتضاها . وواضح هنا تأثيره الشديد باشبنجلر على وجه التخصيص .

وبهذه الفكرة حلل أورتيجا الموقف فى إسبانيا . فبنى على إسبانيا أنها فى تاريخها كان يموزها « الصفوة » وقال : « إن للصبية الكبرى فى تاريخ إسبانيا هى انعدام الأقليات المختارة ، وسيطرة الجماهير باستمرار . لهذا فإن ثمة واجباً يجب منذ الآن أن يوجه الإرادات ويحكم العقول ، ألا وهو : واجب الاصطفاء » .

وفكرة أخرى عرضها أورتيجا فى كتابه : « موضوع هذا العصر » ، ألا وهى فكرة « الجيل » . وعنده أن « الجيل » ليس زمرة من الناس المتمازين ، وليس أيضاً جمهوراً ؛ بل « الجيل » بنية اجتماعية مخلقة على نفسها فيها أقلية جلية وجمهور ، تسير فى دائرة الوجود فى اتجاه وبسرعة حيوية محددة من قبل . و « الجيل » ، هذا المزيج الديناميكي من الجمهور والفردي ، هو للمعنى الأعم فى التاريخ ، وهو بمثابة المحور الذى يدور عليه . إنه فضيلة إنسانية بالمعنى الدقيق الذى لهذا اللفظ عند علماء الحياة . وأفراده يأتون إلى الدنيا مطبوعين بعلاقات نموذجية تجعلهم يتشابهون فيما بينهم وبين بعض ، وبها يختلفون عن أفراد الجيل السابق . وفى نطاق هذا التشابه يمكن أن يختلفوا عن بعض ، اختلافات قد تكون أساسية أحياناً حتى ليعس بعضهم أنهم خصوم لبعضهم ويمعيشون بجوار بعضهم البعض . لكن وراء الغلافات الضيقة بين الأطراف ما أيسر أن يكتشف للره مشابهة فى الموقف إنهم جميعاً أبناء عصرهم ، وكلما زاد اختلافهم ازداد تشابههم . إن بين الثائر والرجعي فى القرن التاسع عشر ، مثلاً تشابهاً أكبر مما بين ثائر فى القرن الماضى وثائر فى القرن الحالى ، أو بين رجعي فى القرن الماضى ورجعي فى العصر الحاضر .

والجيل الثاني يحد أمامه الصور التي عاش عليها الجيل السالف ، لكن الحياة بالنسبة إلى كل منهما مناسبة ذات بُعدين : فالجيل يتلقى من الماضي ما حى من قبل من أفكار وقيم وأنظمة ، وفي الوقت نفسه يمارس قوة الإبداع الكامنة فيه . ولهذا فإن موقفة مما هو له ، غير موقفه مما تلقاه . وفي موازته بين الاثنين تقوم روح الجيل . وللشكلة الكبرى أمام كل جيل جديد ، هي : أى مقدار يأخذ مما تلقى ، وأى مقدار يدمج ؟ أى مجال يتركه لقوته الخالقة ؟ وأى مجال يحتفظ به لقوى الماضي الذى وصل إليه ؟ والأجيال على مدى التاريخ تتفاوت في طريقة الإجابة من هذا السؤال : فهناك أجيال تنفى روحها في الماضي ، وأخرى تثور عليه وتنكر له .

والأولى هي أجيال الشيخوخة ، والثانية هي أجيال الثورة ، أجيال الشباب التي ترى أن واجبها ليس في المحافظة أو الاتباع أو المود إلى الأصل ، بل واجبها أن تلبذ الماضي وتبتدع الجديد ، وتمارس قوة الخلق بأقصى ما تستطيع . وقد يقع في الجيل الواحد صراع بين كلتا النزعتين ممثلتين في التمسكين بعمره التقاليد ، وفي الثأرين للطالبيين بالتجديد .

ولكل جيل رسالته الخاصة ، وواجبه التاريخي للفروض عليه . ولا مناص له من أن ينمى البذور الكامنة في وجوده ، وأن يصور حياته وفقاً لنزواته واتجاهاته الذاتية ، لكن قد يحدث للأجيال - كما يحدث للأفراد - أن تنصرف عن أو تخفق في تحقيق الرسالة المنوطة بها ، وتقتصر في أداء واجبها فتسقط من تلقاء ذاتها ، وتهرب من التصميم الكوني الذى أودع فيها . فبدلاً من أن تستجيب لنداء الخلق الكامن في ذاتها ، تغلق صمماً عن صوت رسالتها ، مؤثرة أن تعيش على النظم والأفكار وللتم التي خلفها الآباء والأجداد . ومن الواضح أن هذا التخل عن البكالة التاريخية المنوطة بها لا

يمكن أن يذهب دون أن يلقى أصحابه عنه العقاب . إنهم يستقنون عن عجلة الحياة في دوراتها على مدى التاريخ .

تلك فكرة « الجيل » كما حللها أورتيجا ، تحليلًا يثير أعمق التأملات .
فما أحرانا اليوم بإمعان النظر فيها ، حتى نعرف أين سيكون موضعنا من
عجلة الحياة الدائبة الدوران !

أونامونو والمعنى الآسيان للحياة

أونامونو شخصية فذة في كل شيء . في فكرها ووجدانها، وسلوكها في الحياة .

فد في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة ، بل كان أبغض شيء لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن ثم يخيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديداتها والوقوف من بعد عندها - حتى قال عن نفسه : « لا أريد أن يضعني الناس في خانة ، لأنني أنا ميجيل دي أونامونو ، نوع فريد شأني شأن أي إنسان آخر يرغب إلى الشعور الكامل بذاته » (Mi Religion) .

بل لا يندرج تحت أي وصف عام من أوصاف أهل الكتابة : فلا هو فيلسوف ، لأن أفكاره لا ترق إلى درجة تكوين مذهب فلسفي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، ولا هو قصصى ، لأن قصصه تتجاوز القواعد التقليدية المرسومة للقصة ، ولا هو كاتب مسرحي لأن الجمهور أجمع حينما شاهد مسرحياته تمثل على أنها ليست من المسرح في شيء ؛ ولا هو شاعر ، لأن شعره حافلا بالأفكار أكثر منه بالغناء والموسيقى ، ولا هو سياسى لأن اتجاهاته في السياسة كانت من التذبذب والاضطراب بحيث لم يعرف أصحابه ولا أهدافه ما هو مذهبه السياسى . وبالجمل لم يكن واحداً من هؤلاء ، لأنه كان كل هؤلاء مجتمعين في شخص واحد ، نسيج وحده في كل مناحى حياته المادية والروحية .

على أنه يجمع هذه النواحي كلها وجدان حاد يدفع به إلى الغلو في إدراك معاني الحياة والإحساس بلبسها وتدقيقها ، يصاحب هذا كله أو

كنتيجة له قلقٌ مرهفٌ عنيفٌ من الوجود وشعورٌ بالغٌ بطابع الحياة
الأسبانيان tragico .

* * *

ولد دون ميغيل دى أونامونو Miguel de Unamuno فى مدينة
بلباو Bilbao على خليج الباسك فى شمال إسبانيا فى التاسع والعشرين من شهر
سبتمبر سنة ١٨٦٤ وأمضى دراسته الابتدائية فى سان نيقولاس فى بلباو ،
تميزاً هادئاً مغموراً لم يلمح بين لداته . وفى اليوم الحادى والعشرين من فبراير
سنة ١٨٧٤ سقطت قنبلة على سقف منزل مجاور للمنزل الذى كان يقطن فيه وأسرته
أثناء الحروب السكارية . فكان لها فى تكوينه ، كما يقول ، أثر عميق ،
فإنها كانت بذرة الشعور الوطنى التى ستتمو وتسمق دائماً طوال حياة أونامونو
وإليها يُعزى اهتمامه البالغ بالسياسة القومية . ثم دخل معهد إسكايلا سنة
١٨٧٥-١٨٧٦ ليقضى دراسته الثانوية ومضت أربع سنوات فيها ليس نموياً يذكر ،
بعدها بدأ يقرأ قراءات جدية واسعة مطلقاً على نفسه فى مكتبة أبيه ، يقرأ
خصوصاً كتب فيلسوفى إسبانيا : بالمس Balmes ودونوسو كورتيس
Donoso Cortés . ومن كتب بالمس عرف كنت وديكارت وهيغل ، معرفة
ناقصة من غير شك ، لأن بالمس (سنة ١٨١٠ - ١٨٤٨) كان قليل البضاعة
من الفلسفة العقلية ، لكنه أفاد منه أن عرف الفلسفة فبدأ يقرأ لكنت
نفسه وفشته وهيغل ، وبلغت حماسة الشباب الأولى أن حملته على وضع
مذهب فلسفى لنفسه فى هذه السن للبكرة ، قيد فيه آراءه فى الزمان والمكان
والعلة والجوهر ، وللبداً الأول .

وفى سنة ١٨٨٠ دخل جامعة مدريد ليدرس الآداب والفلسفة فى كلية
الآداب ، وأمضى ثلاث سنوات حصل فى إثرها على الإيسانس . وفى سنة ١٨٨٤
أى فى السنة التالية حصل على الدكتوراه فى الآداب برسالة فى « اللغة البسكية »
وكانت تلمح فى مدريد فى ذلك الحين أسماء : ألكون (١٨٩١ - ١٨٩٣)
القصى والسياسى ، وأيبالا Ayala ودون خوان فاليرا (١٨٢٤ - ١٩٠٥)

الدبلوماسى الواسع الثقافة للتعهد أنواع الكتابة ، ودونوسو كورتيس (١٨٠٩ - ١٨٥٣) ومنندث إى بلايو Menéndez y Pelayo (سنة ١٨٥٩ - ١٩١٢) أغزر باحث فى تاريخ الفكر والأدب الإسباني . وإبان دراسته بجامعة مدريد حدثت له أزمة ديلية عنيفة .

ولما أتم شهادة الدكتوراه ، عاد إلى بلدته بلباو ، وظل بها يمارس التعليم الخاص حتى سنة ١٨٩١ ، وفى تلك الفترة عرف حبه الأول والأخير من فتاة تدعى كوثشا ، كما مارس الصحافة فكان يكتب فى مجلة أسبوعية اسمها « صراع الطبقات »

وعاد إلى مدريد فى ربيع سنة ١٨٩١ لينتقد لترشيح نفسه للكرسى الخالية فى الجامعات ؛ تقدم أولا للكرسى علم النفس واللغتين والأخلاق ثم للبتافيزيقا ؛ فلم يظفر بهما نظراً لاستقلاله فى الرأى ؛ وأخيراً تقدم للكرسى اللغة والأدب اليونانيين لحصل عايه فى جامعة سلطنة . وفى تلك الأثناء عرف أنجل جانيت Angel Ganivet (سنة ١٨٦٢ - سنة ١٨٩٨) رائد جيل سنة ١٨٩٨ الذى انتحر وهو قنصل فى فنلنده وكانت منه السادسة والثلاثين وكلف على وعلى مرهف بالروح الإسبانية ، ومصيره كان رمزاً لمصير إسبانيا نفسها .

واستمر أونامونو يشغل كرسى أستاذ الآداب واللغة اليونانية فى سلطنة حتى سنة ١٩٠١ حين عين مديراً لجامعة سلطنة نفسها ، محتفظاً فى الوقت نفسه بكرسى اللغة الإسبانية . على أن شغله لهذين الكرسيين لم يكن إلا من أجل للعاش ؛ أما اهتمامه الحقيقى فكان بالفلسفة خصوصاً ، ثم بالسياسة . لكن اشتغاله بالسياسة هذا قد جر إلى فصله من منصب مدير الجامعة سنة ١٩١٤ . ولما قامت الحرب العالمية الأولى خاض غمار السياسة إلى أقصى قدميه ، مدافعاً عن قضية الحلفاء ضد حزب اليمينيين الذين كانوا يناصرون ألمانيا . وكان من الناحية الداخلية من أشد أعداء الملكية بل

خصما لدوداً شخصياً لذلك ألفونس الثالث عشر ، فراح يكتب مقالات عديدة ضدّه في الصحف الأجنبية مما أدى إلى الحكم بسجنه ست سنوات ، لكن صدر عنه العفو فوراً . وفي سنة ١٩١٩ رشح نفسه نائباً جمهورياً ، لكنه أخفق في الانتخاب . ولما أعلنت ديكتاتورية بريمو دي ريفيرا سنة ١٩٢٣ حمل عليها أونامونو حملة عنيفة ، بلغت ذروتها في رسالة وجهها إلى مدير تحرير صحيفة : « نحن » Nosotros في بوينوس آيرس في الأرجنتين ونشرت في الصحيفة نفسها . فكانت هذه الرسالة سبباً في إصدار قرار من بريمو دي ريفيرا بنفي أونامونو من إسبانيا في العشرين من فبراير سنة ١٩٢٤ ، وأرسل إلى جزيرة فوررتنتورا ، لكن مدير مجلة Le Quotidien الفرنسية أنقذه من المنفى في ٩ من يوليو من نفس العام ، وبعد هذا بقليل أصدرت الحكومة الإسبانية قراراً بالعفو عنه . غير أن أونامونو لم يشأ العودة إلى إسبانيا ، بل بقي في باريس ، ومنها رحل إلى هنداية على الحدود الفرنسية الإسبانية ، ومنها ظل يحمل على ديكتاتورية بريمو دي ريفيرا ، إلى أن سقطت ، فعاد إلى إسبانيا في ٩ من فبراير سنة ١٩٣٠ . واستقبل استقبالاً حافلاً من الثوار الذين حطموا عرش الملكية والديكتاتورية . وفي ١٩٣١ عُرض عليه من جديد أن يشغل كرسى الآداب واللغة اليونانية في جامعة سلنقة ، لكنه فضل عليه اللغة الإسبانية . ثم عين « مديراً مدى الحياة » لجامعة سلنقة ، وأنشئ له كرسى خاص باسمه مع الحرية المطلقة لتدريس ما يشاء ، وفي سنة ١٩٣٥ منح أعظم وسام في الجمهورية . فلقب بلقب « مواطن الشرف لسنة ١٩٣٥ » . واختير نائباً في الجمعية التأسيسية التي وضعت دستور الجمهورية الناشئة .

ثم قامت الحرب الأهلية في إسبانيا في صيف ١٩٣٦ بين الوطنيين والشيوعيين . فأعلن انضمامه إلى الوطنيين . لكنه خطب بمد ذلك خطبة لم ترض الوطنيين فطردوه من منصب مدير الجامعة ، ولم يلبث إلا قليلاً حتى توفي بالسكتة القلبية في الحادي والثلاثين من شهر ديسمبر سنة ١٩٣٩ .

فلسفته :

أما عن فلسفته ، فليس لأونامونو ، كما قلنا ، فلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، إنما هي آراء وأفكار متناثرة قد يستشف منها صورة في الوجود والحياة أغلبها ورد في كتابيه الرئيسيين : « في المعنى الأسباني للحياة » (سنة ١٩١٣) و « حياة دون كيخوته وسنتشو » (سنة ١٩٠٥) .

ولذين تأثرم أونامونو في تفكيره هم على الأخص : بسكال وكيركجور . وكلاهما ، كما قلنا آنفاً ، من أسرة روحية واحدة : فكلامهما متوحّد ذو حياة باطنة قوية عنيفة يتجاذبها القلق والعك من ناحية ، والإيمان أو إرادة الإيمان من ناحية أخرى . وأونامونو حذل شخصية بسكال في بحث كتبه أولاً في « مجلة لليتافيزيما والأخلاق » RIM سنة ١٩٢٣ (ص ٣٤٥ - ص ٣٤٩) بمناسبة الذكرى للثوية الثالثة لميلاده . فقال عنه : إنه شخصية أسبانية . وفهمه على نحو إسباني خاص كما قال : « لما كنت أنا إسبانياً ، فإن بسكال أيضاً إسباني من غير شك » (للموضع نفسه ص ٣٤٥) ولطارد بطه بأقطاب الروحية الإسبانية : القديسة تريزا الأبلية وريموندو سابيندو ، وريموندو مارتين ، وسان سيران ، وإغناطيوس دي لويولا . أما كيركجور فقد عرفه أونامونو أول ما عرفه عن طريق براندس Brander في دراسته من كيركجور (سنة ١٨٧٩) فأعجب به وبلغ الإعجاب حدّاً حمله على دراسة اللغة الدنمركية فأتقنها . وقرأ كيركجور في أصله فازداد به ولوعاً وتأثراً . وقد جذبته إليه أخذه بفكرة اللامعقول وإن كان الأساس في قول كليهما بهذه الفكرة مختلفاً ، والزعة إلى الفردية ، والتفرقة بين المسيحية الرسمية والمسيحية الحقيقية . أما الفلسفة الإسبانية في زمانه وقبيله فلم يكن فيها من القوة ما يمكن أن يؤثر في شخصية مثل شخصية أونامونو . فقد كان يؤثر فيها فلسفة ل. ف. كراوزه C. F. Krause التي جلبها من ألمانيا خوليان سمنت دل ريو Julian Sanz del Rio الذي أوفدته الحكومة الإسبانية إلى ألمانيا للاطلاع على التيارات الفلسفية الألمانية سنة ١٨٨٣ .

وإنما تأثر أوفامونو مباشرة بالتيارات السائدة في أوروبا وأهمها في ذلك الحين، أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: المثالية ممثلة في الهيكلية الجديدة والوضعية ممثلة أتباع سبنسرو أوجيست كومت Comte ، ولكنه وقف من كليهما موقف المعارضة باسم مذهب آخر يرتبط أكثر ما يرتبط بمذهب كيركجور . ذلك أن أوفامونو يرى أن موضوع الفلسفة هو الإنسان العيني "للوجود الحى" لاؤثف من لحم وعظم ، الإنسان المفرد الذى يولد ويموت ، ويتفلسف لا بعقله لحسب ، بل بآرائه وعاطفته وروحه وبدنه ؛ فالإنسان يتفلسف بكل أحزائه . وهذا الإنسان المفرد الحى ليس هو الأنا المطلق الذى يقول به فشته والمثاليون الألمان ، وليس هو الحيوان السياسى كما يقول أرسطو ، أو الإنسان الاقتصادى الذى تقول به الماركسية ، أو الحيوان الناطق الذى يقول به الفلاسفة التقليديون . لهذا يقول أوفامونو تصحيحاً لقول الشاعر الكوميدي اللاتينى : أنا إنسان ، ولا شئ . إنسانياً بغريب عنى - : أنا إنسان ، وليس ثم "إنسان غريب" عنى ، لأنه يرى أن الاسم العيني أوضح هنا دلالة من الصفة ؛ فلا اسم معنويًا ولا صفة ، أى لا إنسانى ولا إنسانية ، بل الإنسان العيني "الحى" نفسه الإنسان الفى زاه ونسمعه ، أخونا ، أخونا الحقيقى .

والإنسان غاية وليس وسيلة ، والحضارة كلها مرتبة له ، لسلك إنسان ، لسلك ذات إنسانية ، والمسألة الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هى البقاء ؛ ومن هنا كان طموح الإنسان إلى الخلود . ويقتبس أوفامونو هنا كلمة لكيركجور : « المهم بالنسبة إلى من يوجد أن يوجد وجوداً لانهاية له » . بيد أن الإيمان بالخلود هو مجرد إيمان ؛ وليس أمراً عقلياً ، ولهذا لا يمكن هذا الطموح أن يتخذ صورة منطقية عقلية . بل هو أمر قائم بفرض نفسه على النفس كالجوع . وكل هموم الإنسان تدور حول مسألة بقاءه فى الوجود . فهو يخلق العالم المادى المحيط به من أدوات ومنشآت من أجل المحافظة على جوهر حياة الموجود الحى ؛ ويخلق العالم المعقول : العلى

والعقل ، من أجل المحافظة على البقاء . والغريزة الجنسية إنما قصد بها إلى الغاية نفسها ، أى الاستمرار فى البقاء .

ولكن هذا الإنسان فى جوهره أسيان ، لأنه يصطدم دائماً بما يعوق سبيله إلى البقاء . فكل نزوع حيوى يصادف عائقاً يحول بينه وبين أن يتحقق فيضطر إلى مصارحته ، وقد يقهره وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصرعه . والكفاح فى الحياة أيضاً يصطدم بمنافسة الغير . وفى الكفاح من أجل البقاء فى الوجود لابد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره أحد ، وهو الموت . وليس أمام مسألة الخلود غير ثلاثة حلول :

أولاً : إما أن أعلم أنى سأموت كليةً ، فلا يبقى أمامى غير اليأس النهائى القاتل والإفئاد الكظيم .

ثانياً : أو أوقن أنى لن أموت بكُلِّى ، بل سيبقى منى جزءٌ خالداً ، وبهذا تطمئن نفسى ولن يعود ثم إشكال .

ثالثاً : أو لا أعلم على وجه التعمين ما هو الحق فى هذا الأمر ، وفى هذه الحالة لن يكون لدى غير حل واحد ، هو النضال .

وأوفامونو يستبعد الحقلين الأولين ، ولا يبقى إلا على الثالث ، وليس على الإنسان إذن إلا أن يناضل فى سبيل البقاء باستمرار (« فى المعنى الأسيان للحياة » ص ٣٧) .

ويتخذ أوفامونو رمزاً لهذا النضال شخصية دون كىخوته : فكفاحه تعبير عن النزاع بين العالم كما هو ، وكما يصوره لنا العقل والعلم ، وبين العالم كما نريده أن يكون . فدون كىخوته لا يذعن للعالم ولا لحقيقته ولا للعلم ولا للمنطق ، ولا قنن ولا لعلم الجمال ، ولا للأخلاق ؛ بل يشور على هذا كله ، وينتهى إلى اليأس بعد أن رأى عبث النضال ، ومن هذا اليأس يولد الأمل البطولى ، الأمل اللامعقول ، الأمل الجنونى ، ولسان حاله يقول كما قال بصورة أخرى توليانوش : آمُلْ لأنه غير معقول — بدلا من قول

توتليانوس : أومن لأنه غير معقول . لقد كان دون كيخوته وحيداً مع
سائس المطيع الساذج سنتشو ، وحيداً إذ ذم مع وحدته .

ودون كيخوته ترك للعالم الشيء الكثير ؛ لقد ترك الدون كيخوتية ،
وهي نهج ومذهب في المعرفة ، ومنطق خاص ، وعلم جمال من نوع فريد ،
وأخلاق نسيج وحدها ؛ إنها أمل في أمر غير معقول .

والعظيم فيه أنه كان موضوعاً للهزة والسخرية ، وأنه انهزم ؛ لأنه بالتزامه
قد انتصر ؛ ولقد ساد الدنيا بأن منحها ما تسخر به منه . على أن دون
كيخوته لم يكن بأثنا كل اليأس ، أعنى متفائلاً ، لأنه كافح واستمر يكافح
برغم ما لقيه من هزء وهزيمة ، ولأن التشاؤم ابن للغرور ، وعجزه حذقه ،
بينما دون كيخوته كان جاداً ولم يكن مغروراً .



إن الفلسفة - عند أوفامونر - علم بمأساة الحياة ، وتفكير في المعنى
الأسيان للحياة . إنها تنبثق من الإيمان ، وتستند إلى اللامعقول ، وهي
نتيجة عملية جراحية أجراها على نفسه لم يستعمل إبانها بنجاً آخر غير الفعل
الدائب في سبيل البقاء ؛ ولكنه فعل "جوهره النضال ، ولا نتيجة لهذا النضال
غير هزيمة الإنسان ، لكن هذه الهزيمة نفسها هي أروع انتصار .

مقالات أونامونو

ومبجيل دي أونامونو من أوائل الذين أسسوا أدب « اللقاء » في اللغة الأسبانية ، إلى جانب زميله للفكر الأكبر أورتيجا إي جاست ثم أتورين . وقد جمعت أشهر مقالاته في سبع مجلدات ونشرت ضمن « منشورات بيت الطلبة » في مدريد ، وأهمها :

« حول الأصالة القومية » (« مقالات ») - « الحياة حلم » - « الإيمان »
« الكرامة الإنسانية » - « أزمة الوطنية » - « إلى الباطن ! » - « الفردية
الأسبانية » - « حول القلاية » - « نفوس الشباب » - « النزعة العقلية
والنزعة الروحية » - « الحضارة والمدنية » - « ملأ الملاآت ، وكل شيء
ملأ » - « الكبرياء » - « الوحدة » - « حول للرغبة والاستحقاق » -
« ما الحقيقة ؟ » - « سر الحياة » - « حول الاخلاص والنزاهة » -
« المذهب والشخص » - « النزعة الأوربية » .

الحضارة والمدنية

ونبدأ بتحليل مقاله للمناظر من « الحضارة والمدنية » .

يقول أونامو أن ثمة وسطا خارجيا هو عالم الظواهر المحسوسة ، التي تحيط بنا وتسندنا ، ووسطا باطنا أو داخليا هو شعورنا نحن ، وهو عالم أفكارنا وتخيلاتنا وأمانينا وعواطفنا . لكن ليس من الممكن تحديد الفواصل بين كلا الوسطين ، إذ لا يستطيع أحد أن يخبر أين يبدأ الواحد أو ينتهى الآخر ، ولا أن يرسم خط تقسيم بينهما ، ولا إلى أى حد نحن ننسب إلى العالم الخارجى ، أو إلى أى حد هذا العالم ينسب إلينا ، فأنا أقول : « أفكارى ، إحساساتى » كما أقول : « كتيبى ، ساعتى ، حذائى » ،

وأقول : « أنتى ، وطنى » وأقول أيضا : « شخصى » ، وكما نقول : « ملكى » -
عن أمور أنا التى أنتسب إليها .

و « ملكى » يسبق « الأنا » ، فالأنا يتبعى أنه مالك ، أولا ، ثم منتج ،
وينتهى بأن يظهر الأنا الحقيقى ، حينما يصل إلى مطابقة إنتاجه مع
استهلاكه .

والوسط الباطن أو الداخلى يتكون من الوسط الخارجى بنوع من
التكاثف العضوى ، وعالم الشعور ينشأ من عالم الظواهر ويؤثر فيه وفيه
ينتشر . فتم مد وجزر وانتشار وانكماش مستمر بين الشعور وبين الطبيعة
التي تحيط به ، وبقدر ما تطبع النفس وذلك بالتشبع بالواقع الخارجى ، فإن
أضنى روحية على الطبيعة بأشباعها بالفاعلية الباطنة فأنا والعالم كلاهما يصنع
الآخر على التبادل . ومن هذا الفعل ورد الفعل للتبادل ينشأ فى داخل
الشعور بأننى ، أننى قبل أن يصبح « أنا محضا » . والشعور بالذات هو
نواة الفعل المتبادل بين عالمى الخارجى وعالمى الداخلى . ولا حاجة إلى التوسع
فى القول بأن الانسان يؤثر فى الوسط وأن الوسط يؤثر فى الانسان ، وأن
الوسط يؤثر فى نفسه بفضل الانسان ، والانسان يؤثر فى نفسه بفضل الوسط .
فنحن بأيدينا نصنع الأصوات فى العالم الخارجى ، ونصنع استعمال هذه
الأدوات فى عالمنا الداخلى : والأدوات واستعمالها أغنيا عقولنا ، وعقولنا
وقد غنيت عن هذا الطريق تغنى بدورها العالم الذى منه استخرجنا هذه
الأدوات . فالأدوات هى إذن عالمان فى وقت واحد : عالم الداخلى ، وعالم
الخارج . إن ثم مشاركة هائلة بين الشعور وبين الطبيعة . وكل شىء يحيا فى
الشعور ، فى شعورى ، نعم كل شىء حتى شعورى بذاتى ، وحتى ذاتى أنا
وذوات سائر الناس . ومن المهم جداً أن نشعر شعوراً حقيقياً بهذه
المشاركة بين شعورنا وبين العالم ، وكيف أن هذا الأخير من عملنا كما أننا
نحن من عمله ، لأن عدم إدراك هذه المشاركة يقضى إلى نظرات جزئية ،

« مثل تلك التي تسمى باسم « التصور المادي للتاريخ » ، القائل بأن الانسان مجرد لعبة في أيدي القوة الاقتصادية » .

وهنا يتساءل أوانامونو : هل الوسط الاجتماعي هو الذي يتقدم ، أو الفرد ؟ ويجيب قائلا :

إنه منذ اليونان وما تقدم هو العلوم والفنون والصناعات والنظم الاجتماعية والوسائل والآلات ، لا القدرة الانسانية الفردية ، إن الذي تقدم هو المجتمع أخرى من أن يكون الفرد هو الذي تقدم ، للدينة أخرى من أن تكون الحضارة هي التي تقدمت ، ويمكن أيضاً أن يقال أننا حين نولد لا نكون مزودين بأي كمال أكثر من اليونان القدماء ، وأننا نرث العمل للتراكم للقرون في وسطنا الاجتماعي ، لا في تركيبنا الباطن أو تركيبنا العقلي ويمكن ، على العكس من ذلك ، أن يقال أيضاً أن تقدم للملكات الفطرية للفرد تسير بنفس الخطوات ، المتفاوتة في السرعة ، التي يسير بها الوسط الاجتماعي ، وأن المدنية والحضارة يتقدمان معا ، وبنفس الدرجة ، بفضل أفعالها ووجود أفعالها المتبادلة .

ولا يمكن أحد في أنه حتى لو حطمت كل الآلات الميكانيكية لظل العلم الذي أبدعها والمكتنز في العقول الانسانية ، نقول لظل هذا العلم كاملاً حياً قابلاً للانتقال من عقول إلى عقول . إذ ينبغي التمييز تماماً بين انتقال المزيد من القدرة العقلية بواسطة جهاز عضوي جسماني ، وبين هذه الواقعة وهي أن الحضارة (أو الثقافة) الباطنة تظل حية قابلة للانتقال رغم تحطيم أجهزة المدينة .

إن من الحبة ثمر الشجرة ، وهذه تعطى حبة أخرى ، في نفس الوقت الذي فيه تمهد الأرض حولها لتلقيها . والحبة تحتوى في ذاتها على الشجرة الماضية والشجرة المقبلة ، إنها أبدية الشجرة . ونحن بنى الانسان نحن حبوب

شجرة الانبائية . والانسان ، الانسان حقا ، الانسان الذى هو انسان بكل معانى هذه الكلمة ، يحمل فى داخله كل العالم المحيط به ، ويمد يد كل ما يعالجه بثقافته .

وهنا قد يعترض بفكرة « المود » التى قال بها فيكو والقائلة بأن فى التقدم مصاعد ومهابط ، وأدوار نزول بعد أدوار صعود ، وأطوار انحلال بعد أطوار ازدهار . ولكن هذه الفكرة إنما أوحى بها تصور خاطئ للتقدم ، وذلك بتصوره على أنه يسير فى خط مستقيم مؤلف من سلسلة من الموجات الصاعدة أبدا .

لأن الأمر هكذا ، فى نظر أونامو . إنما التقدم سلسلة من الانتشارات والتكاثفات الكيفية ، إنه إثراء الوسط الاجتماعى بمركب يتكاثف ويتركز فيما بعد ، عن طريق التنظيم والنزول إلى الأصفاق المرمدية للانسانية ، والتعبئة بذلك لتقدم جديد . نعم ، إن التقدم توالى من البذور والأشجار ، وكل بذرة أحسن من السابقة عليها ، وكل شجرة أغنى من سالفها . والطبيعة ، بسلسلة من الانتشارات والتكاثفات ، والتفاضلات والتكاملات ، تنفذ فى الروح ، كما تنفذ الروح فى الطبيعة . والمدنيات أرحام لمدنيات مقبلة تتكون فيها كالأجنة ثم تولد كمدنيات جديدة .

ومن المدنية تتركز الحضارة ، والنظم الاجتماعية تهيم . تقدم المجتمع ، لكن هذا التعقيد الخارجى المتزايد ينتهى بأن يكون هو نفسه جراثيم ومبدأ فناء . فالخرف ، الذى يحمى الروح الوليدة ويتجسدها ، يقتلها حينما تصبح لاصحة . والأمر نفسه ينطبق على الكلام ، الذى يلد الفكر ويخلقه ، ولكنه فى النهاية يخنقه : فيموت اللحم الحى بعد أن تحجر بسبب الغشاء الذى يحمى نويات إليه الطبقة اللحمية التى خرج منها .

ولأنها لتحتل وهيبة . أفلة بالقلق والضيق تلك التى نشعر فيها بضغط الرحم ، وهكذا الحال فى المدنيات : حينما تغوص المدنيات الخارجية ، وهلم

النظم والأبنية الاجتماعية - في أسفها الداني ، تحرر الحضارات الباطنة التي كانت هي أمهاتها والتي خنقتها في النهاية .

وكم هو منظر محزن في نظر الروح الرومنطيقية أن ترى انهيار مدنية !
نعم ، هو محزن ، لكنه جميل ! المدينيات ، شأنها شأن بني الانسان ، تولد ،
وتعيش ، وتموت وتتحلل كما تركبت . ولا مناص لها من أن تموت ، من
أجل أن تثمر الحضارة التي تركت فيها ، كما أننا معشر بني الانسان لا بد أن
نموت من أجل أن تثمر أعمالنا وبدون الموت تظل أعمالنا حقيقة ، من
الممكن أن تزايد ، لكنها لن تعطى ثمارا . إن المدنية تتحلل لكن : أولا
تحمل عناصرها المنفصلة طاقة أغنى من تلك التي نجم عنها التحلل ؟ أو لم يحمل
رجال فجر العصر الوسيط ، وأبناء انحلال الامبراطورية الرومانية ، خلود
روما في نفوسهم ؟

وليس قليلا أن تزيد عناصر العالم عنصرا ، ولو واحدا ، أكثر من
العناصر التي بدأ بها منذ أن انفصلت الأرض عن السديم ! ذلك لأن العدد
المتزايد من التراكيب التي يسمح بها هذا العنصر الجديد يمكن من إيجاد
عالم أفضل ، ولا سبيل إلى إيجاد تركيبات جديدة إلا بشرط تحطيم التركيبات
القديمة . بل هذه نظرة آلية ، وهناك ما هو أفضل منها : فإن العالم إذا ما
حقق كل محتواه الممكن ، وأصبح ترابا فإن من الواجب أن نعتقد أن كل
جزء من هذا التراب ، وكأنه ذرة أحادية كاملة ، يحمل في داخله كل العالم
القديم ، والعالم الجديد .

ويا لها من ثمرة رائعة لمدينة أن تنظر بهذا العنصر الجديد ، بهذه
الذرة الاجتماعية الجديدة ، بهذا الإنسان الجديد . بفكرة جديدة ! إن نمطا
إنسانيا جديدا ، وفكرة حية جديدة لكيلا نبالنشاء عالم جديد على أنقاض
العالم القديم .

إنسان جديد ! هل فكرنا جديا فيما تنطوي عليه هذه الكلمة من
معان ! ؟ إن الإنسان الجديد حقا معناه التجديد الشامل للإنسانية جمعاء ،

لأن الإنسانية ستقتني روحه ، إن ذلك بمثابة درجة جديدة في السلم الشاق المؤدى بالإنسانية إلى ما فوق الإنسانية ، وكل للدينيات مهمتها أن تنشئ حضارات ، والحضارات مهمتها أن تنتج أناسا ، وإيجاد الناس (بالمعنى الكامل) هو الغاية من المدنية ، والإنسان هو النتاج الأعلى للإنسانية ، والواقعة السرمدية في التاريخ . وما أهل أن ينبثق من بقايا المدنية إنسان جديدا إن الإنسان الجديد معناه المدنية الجديدة .

ويقول أوموريو انه لا معنى للسؤال : هل المجتمع صنع من أجل الفرد ، أو الفرد من أجل المجتمع - لأنى أنا المجتمع ، والمجتمع هو أنا . والذين يجعلون الواحد في مقابل الآخر : المجتمع والفرد ، الاجتماعية والفردية - هم أولئك الذين يأخذون مأخذ الجد هذا السؤال : ما الذى كان أولا : البيضة أو الدجاجة ؟ إن كلمة « أولا » هذه دليل على الجهل .

ذلك أن « للأن أجنبية » هنا لا معنى لها الا فيما يتعلق بالشعور والإرادة و « من أجل » تتعلق بشعورى : فالعالم والمجتمع ، من أجلى أنا ، لكنى أنا فى نفس الوقت المجتمع والعالم ، وفى داخل الأنا يوجد الآخرون ، وبقية من وهناك يظلون باستمرار . فالمجتمع فى كل فرد ، وكل فرد فى المجتمع .

ولأضير من تحمل المدنية ، فى ذلك تمهيد لايجاد مدنية جديدة . وينبغى أن نساعد على هذا الافراز وتنشيط سير هذا التحلل لعناصر للدينة ، ولا بد من تحرير الحضارة من المدنية التى تخنقها .

وبنبرات حارة يدهو نا أونا موريو إلى هجر هذه التربة العتيقة التى حجرت روحنا ، ولنحول المدنية إلى حضارة ، ولنبحث عن جزر عذراء خاوية ، حبل بالمستقبل ، وطاهرة طاهرة صحت التاريخ ، جزر الحرية ، ابنة الطاقة الخلاقة ، الطاقة للتجبة دائما نحو المستقبل .

نعم ، للمستقبل ، هذا لللكوت الأوحى للثال

ذلك تحليل موسع لهذا الفصل الذى عقده أوتامونو عن الحضارة والمدنية ، وفيه يلح تأثره بالنفرة للشهرة فى فلسفة الحضارة عند المفكرين الألمان بين الحضارة وبين المدنية ، والتي ستجد تحليلها الأدق ، الذى يبلغ مرتبة وضع قانون عام لتطور الحضارة ، عند أوزفيلد اشبنجلر .

ولتقدير قيمة أفكار أوتامونو هنا ينبغى ألا ننسى أنه كتب هذا المقال فى مطلع القرن ، وأن فلسفة التطور كما ارتادها دارون واسبينسر كانت هى السائدة فى تلك الفترة ، وأن الأمل فى أحداث ثورة جذرية فى الانسانية كان هو الرجاء الأكبر عند المفكرين فى نهاية القرن الماضى حين سادت فلسفة نيتشه فى الانسان الأهل ، وصنع ابن شخصية « براند » وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع البورجوازي المسيطر آنذاك ، وتنازع موقف الانسان أنجاهان قريبان متعارضان فى ادراكهما لمعاني الحرية والتقدم والمستوى الواجب للانسانية .

وأوتامونو كان من دعاة التغيير الجذرى للمجتمع فى سبيل العلاء بقيمة الانسان . وكان من الحماسة للتقدم الانسابى بحيث طغت العاطفة المشبوبة على الرؤية العقلية الوضحة . ورغم ذلك فأراؤه موحية ، تنضح بأبل المواطن الانسانية النزع ، بالمعنى الديناميكى لهذه العبارة ، لأن أوتامونو كان من دعاة النضال العالى فى سبيل تحقيق القيم الانسانية الرفيعة ، ولم يستسلم للمواطن الهيمنة الرخيصة المستسلة ، ولا للمعاني الجوفاء التى لا تقوم على ساقين ، لأنه لا يهتم إلا بما هو عيى : فهو لايهمه الانسانية ، وإنما يهمه « الانسان العيى » ، المكون من لحم وعظم ، الانسان الذى يولد ويتألم ويموت . وبأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكر ويتمنى ، الانسان الذى يرى ويسمع ، أخونا ، أخونا حقاً ، كما قال فى كتابه الرئيسى عن « الثمور الأسيان بالحياة » . ولا عجب فى ذلك ، فهو من المتأثرين بأبى الوجودية كيركجور ، ويعد من رواد الوجودية الملمحين .

المذهب والشخص

وتحت عنوان « الفلاية » (وكلمة « فلان » العربية انتقلت إلى الاسبانية كما هي) كتب أونامونو بحثاً طويلاً يتناول فيه موضوع للمذهب والشخص : لماذا يؤثر الناس أن يتحدثوا عن الأشخاص بدلاً من المذاهب ، وأن ينسبوا إلى الأشخاص بدلاً من الآراء ، فيقال « الكنتية » بدلاً من « النقدية الجديدة » ، و « والهجلية » بدلاً من المثالية المثالية ، ألخ ، ويقال للاركية بدلاً من الاشتراكية العلمية ، ألخ وهكذا نجد غالباً نسبة للمذاهب إلى شخص بدلاً من نسبته إلى معنى أو فكرة ، وكأن للمذهب الفلسفي يساوي بقدر ما يكشف عن شخصية واضعه .

ولتفسير هذه النزعة عند الناس يقول أونامونو إنه لا شيء أرسخ في الإنسان من ميله إلى تشبيه كل شيء بالإنسان . وحتى أشد الناس حماسة في مكافحة هذه النزعة لا يستطيعون التخلص منها . إذ نجد مثلاً أن معظم الذين يصيحون ضد الأضرار الناجمة عن نزعة التشبيه بالإنسان في العلم يتحدثون باستمرار عن الاطراد والثبات في قوانين الطبيعة ، دون أن يدركوا أن مثل هذا المبدأ هو مصادرة لا تنشأ ولا تأتي من التجربة ، بل تستنبط من طريقتنا في العمل ومن شعورنا ومن ضروراتنا العملية . وكما قالوا وكرروا أن فكرة القوة وما شابهها من أفكار إنما نستمدّها من شعورنا ، ومن الطريقة التي بها نقرر بما نبذل من مجهود . ونحن نقرر بأننا « واحد » من خلال تغيراتنا وتنواعتنا ، ومن هنا نستنتج صفة الوحدة ، وببسطها على كل الطبيعة .

والسبب في ذلك أننا في حاجة إلى أن نشبه بأنفسنا القوى الخارجية ، وأن نجد في سلوكها بعضاً من سلوكنا . ومن هنا كان تطور فكرة الألوهية في الضمير الإنساني . وكما قال أوغسطين في « الاعترافات » وهو يتكلم عن الله :

قال: «من ذا الذى يدرك الله ويعبر عن الله؟ وما ذلك الذى يسمع أحيانا فى عيون نفسى ويحمل قلبى بخفق رهبة ومحبة؟ انه شيء مختلف كل الاختلاف عني، ولهذا أتعبد خوفاً، وهو شيء هو بعينه ذاتي، ولهذا أشتعل حبا». ومهما يكن من رأينا فى تصوير الالهية فثم اسقاط من أنفسنا على هذا التصوير:

إننا نتصور الله كأنه مثلنا، لأن طرقه وأعماله شبيهة بأعمالنا وطرقنا، ومع ذلك فهى تختلف عنا كل الاختلاف: كاختلاف اللامتناهى من المتناهى.

وهكذا ترى الضرورة التى تلجىء الانسان إلى تشبيه القوى العليا بالانسان، بل والتصور الأعلى للالهية وحتى الذين ينكرون الالهية يشبهون - عن علم أو غير علم - الطبيعة والقانون والمادة بالانسان «فاللامعلوم» عند هربرت اسبنسر، و«الصورة» عند هيجل كلاهما يشبه بالقوة الانسانية. أن «الصورة» الهيجلية قوة إنسانية الشبه، وتشخيص.

فالفكرة ليست شيئاً ذا قوام جوهري بحيث يمكن أن تقوم بذاتها، بل هى تفترض دائماً عقلاً يتصورها. وحين نريد أن نجسم الأفكار ونعطيها قيمة موضوعية عالية، كما فعل أفلاطون. فلا بد من البحث عن عقل عال فيه تنعقد هذه الأفكار، وهو الذى يتصورها ومذهب النماذج الأولى أو الأفكار السابقة على الظواهر لا بد أن يقضى إلى النفس الالهية، وإلى الروح اللامتناهية السرمدية التى ولدتها. والسبب فى هذا هو أن الفكرة كما قلنا ليست ذات قوام جوهري مستقل بنفسه فى الوجود، إنها لا توجد إلا فى العقل الذى يتصورها. والفكرة فى ذاتها، مجردة عن العقل الذى يؤدبها ويهبها الحرارة فى العاطفة والاهتزاز فى الإرادة، هذه الفكرة شيء بارد، متحجر، عقيم. والفعل العقلى لا يحدث فى الإنسان دون نصيب من العاطفة وقدر من الإرادة

مهما يكن هذا القدر ضئيلاً ، واسهباً ، ومعه بعض علماء النفس والاجتماع كان يرى أن الأفكار لا تقود العالم ، وإن تقدم الانسانية مرجعه إلى العواطف ، لا إلى الانكار .

لكن أوثامونو يرى ، على العكس من ذلك ، أن تقدم الجنس البشرى إنما يرجع إلى الناس ، ومن ثوالى من الناس بعضهم وراء بعض وبعضهم مختلف عن بعض ، وأن العالم لا ينقاد بالأفكار ولا بالعواطف بل بالناس ، الناس بأفكارهم وعواطفهم وأفعالهم .

وقد يترض على هذا فيقال إنه إذا كان من المؤكد أن الناس هم الذين يقودون العالم ويحددون تقدم النوع الانسانى ، فانهم إنما يفعلون ذلك بفضل أفكارهم ، بل ومقودين بأفكارهم . ويجيب أوثامونو عن هذا الاعتراض قائلاً إن ثمة اعتباراً ينبئها هنا ألا نفعله وهو : الاختلاف الهائل بين ما يسمى مادة باسم الفكرة : أى شيء يمكن تسجيله على الورق والإيجاء به إلى شخص آخر بعيد ، وبين الفكرة التى تحيا وتنمو فى عقل إنسان غير منفصلة عن هذا العقل . وهذا العقل بدوره لا بد أن يحتويه فرد له جسم ويسرى . فيه الدم والحياة .

إننا نعرف الناس أكثر مما نعرف الأفكار ولهذا نحن نثق فيهم أكثر من ثقتنا بالأفكار . فالإنسان هو دائماً هو هو ، مع تغيرات ضئيلة جداً ، أما الفكرة الواحدة فلا تظل دائماً هى . إنها ليست دائماً هى لأنه إذا كانت الحياة معناها الفعل وإذا لم يوجد إلا ما يفعل ، وما يوجد لا يحيا إلا بقدر ما يفعل ، فإن الفكرة الواحدة ، والتصور المحدد مرتين بنفس الطريقة يحدث فى عقلين مختلفين نتائج مختلفة . ذلك لأن فردين ، هـ أ ، ب ، فى ظروف متماثلة يفعلان طريقة مختلفة ، وكلاهما يفسر ويبرر لنفسه ولغيره أفعالهما المختلفة بواسطة نفس الفكرة ، ولتكن ج . فالفرد أ يسند فعله إلى الفكرة ج ، والفرد ب يسند الفعل المضاد إلى نفس الفكرة ج ، وكل منهما يتهم الآخر

بعدم الاتساق المنطقي . وأكثر من هذا نجد أن الفرد «أ» يفسر ويبرر سلوكه اليوم بالفكرة «أ» ولكنه غداً يفسر سلوكه ويبرره بالفكرة «د» . وهكذا نجد أن الفكرة ليست هي التي تقوم الإنسان ، بل الإنسان هو الذي يستعين بالفكرة ليبرر مسلكه ، وفي - بيل ذلك لا يتردد في أن يغير أفكاره لتتلاءم مع تغير أنواع سلوكه .

إن الأفكار ، حتى أبعدنا عن التجربة ، لا تتبلور إلا إذا تجسدت في هذا الإنسان أو ذاك . وهذه المناسبة يذكر أونا مونو مظاهره التقديس التي أحبط بها في ألمانيا تشييع جنازة فرديناند لاسال (١٨٢٥ - ١٨٦٤) الزعيم الاشتراكي الشهير ، الذي اشترك في ثورة سنة ١٨٤٨ ، وفيها إلتقى بكارل ماركس ، وألفاً في سنة ١٨٦٣ الهيئة العامة للعالم الألمان التي عرفت فيما بعد باسم حزب الديمقراطية الاشتراكية . وقد قتل في مبارزة سببها مسألة غرامية . يقول أونا مونو أنه من الغريب أن القومضويين ، بينما يحتجون ضد عبادة الأشخاص هذه ، فانهم ينشرون على أوسم نطاق صور باكوين (١٨١٤ - ١٨٧٦) القومضوي الروسي المعروف ، وصور الأمير كروبوتكين (١٨٤٢ - ١٩٢١) الزعيم القومضوي الروسي الآخر ، وغيرها وأقاموا لها نوطاً من العبادة .

إن الأفكار لا تولد غير الأفكار ، والناس لا يولدون غير الناس ، وإن كانت الأفكار لا يمكن أن تولد الأفكار إلا بواسطة الناس ، والناس لا يمكنهم أن يصنعوا أناساً بمعنى الكلمة إلا بواسطة الأفكار .

ولكن أونا مونو لا يريد أن يفرض هذا الرأي فرضاً ، لأنه يرى أن للرأي المضاد القائل بأن الناس هم الذين ينبغي أن يكونوا في خدمة الأفكار - تقول أنه يرى لهذا الرأي وجاهته أيضاً ، فيقرر أنه ليس ثم خلاف حقيقي بين كلا الرأيين ، وإنما يرجع مناط الخلاف إلى التفضيل بين قيمتين ، وفي مثل هذه الأمور نجد العاطفة لا الاستدلال المنطقي ، هي التي تتحكم ، وثم عوامل عملية

هى التى تحمل على تفضيل الناس على الأفكار أو العكس . فمن الناس من يعتقدون أنهم يفهمون الأفكار خيراً من الناس ويشعرون معها بطمأنينة أكبر . ومن الناس على العكس من ذلك ، من لا يشعرون بالدعة والثقة إلا مع الأشخاص الذين يعرفونهم ، ويستريحون فى كل مذهب . وأنصار تفضيل الأفكار يلومون أولئك الذين يفضلون الناس على قلة استعدادهم لفهم الأفكار وتقديرها ، ويستندون فى هذا إلى القول بأن الانسان كائن لا يستحق إلا القليل من الثقة ومن المستحيل الاطاعة به وفهمه تماماً . ولكن أونامونو يرى أن للعرفة التامة بمدى قيمة المذهب أحد استحقاقات .

وهكذا ينتهى أونامونو إلى القول بأن الأشخاص لا الأفكار ، هم الذين يقودون الناس والعالم . وهذا هو الذى يفسر نسبة المذاهب إلى أشخاص ، لا إلى معان وأفكار .

ملاء الملاء

وننتقل إلى بحث آخر عنوانه يعارض العبارة المشهورة الواردة فى سفر « الجامعة » فى الكتاب المقدس والتى تقول : « باطل الأباطيل وكل شيء باطل » .

وأونامونو يستبدل بها عبارة مضادة هى : « ملاء الملاءات وكل شيء ملاء » .

وهو فى هذا البحث يتناول روح اليأس التى تستولى على بعض الناس غلبة آمالهم ، عزاء وسلوى لأنفسهم ، وهم الذين يقولون : « لماذا تهتم بالسمى للظفر باسم ومكانة ، ما دمت لن تعيش على الأرض خير بضعة أيام ، والأرض نفسها لن تعيش خير بضعة أيام من أيام الرمان الكلى ؟ ستأتى لحظة يغطى النسيان فيها على اسم فكسبير واسم أكل الناس ذكراً .

وهذه الرغبة في الشهرة وهذه النزعة إلى السيطرة إلى أى سمادة حقيقية
تقودان ؟ ... » .

مثل هذه العبارات تطن طوال التاريخ كطنين الجدجد في الليل أبان
الصيف ، أو هدير الأمواج على شاطئ البحر ، بغير انقطاع . ورغم أن بعض
الأصوات القوية العالية تخنق هذه الشكاة ، المنبعثة من روح الانحلال ،
فإنها مستمرة أبدا ، كضوضاء البحر وأمواجه تتكسر على الصخور .

لكن إذا سمعت إنسانا يشكو هذه الشكاة فلا تفكر في أنه حلم أحيانا
بالمجد ، وربما لا يزال يحلم به ، المجد: هذا الظل للخلود . أما الناس البسطاء
فلا تصدر منهم أبدا مثل هذه الشكاة . والشعراء وعشاق المجد هم الذين طالما
تفنوا بعث الحياة الدنيا .

وأونامونو ينصحنا إذا سمعنا هذه الشكاة أن نعارضها بهذه العبارة :
« ملأ الملاءات ، وكل شيء ملأ » ثم ابحث عن روحك بذراعى الروح
نفسها ، ومانقها ، وضما إليك ، وأشمر بها جوهرية حارة ، فإذا اشتعلت
بلمبيها فقل وأنت ملأ بالإيمان بالحياة التي لا تنتهى أبدا : « ملأ الملاءات ،
وكل شيء ملأ » .

وهل المرء أن يسعى لملائه ، يسعى إلى القوة أو الظفر بالشهرة ، فإن مع
أحد رفاقه إبان هذا السعى ينشده النشيد اليائس عن باطل الأباطيل ، فطيه
أن يحس في نشيده أنه مجرد موجة مارة زائلة ، وأن هذا الرجل لم يمس روح
نفسه بنفسه ، وأنه لا يملك ذاته تمام الملك ، ويموزه عيان جوهره .

ثم عيان الجوهر - هذه هي الكلمة التي ينبغي أن تكون شارة سعى
الإنسان . أى أن يسعى لإدراك جوهر ذاته ، وأن يمتلك هذا الجوهر من
وهي بعد تحقيق ما تستطيع تحقيقه من ممتلكات يعج بها جوهره .

إن العبارة : « ملاء الملاءات ، وكل شيء ملاء » هي صيغة السرور
صيغة التحرر والاستمرار ، ولا يمكن الوصول إلى النطق بها إلا بعناق ذراع
الروح لذراع الروح ، أى بالشعور الروحى التام بجوهر الانسان ، من خلال
سفرية البعض ، وحقد الآخرين ، واحتقار هؤلاء وعدم اكتراب
معظم الناس .

وعلىنا أن نترك ذواتنا بأن نحب ذواتنا أولا ، وحب ذواتنا هو الشرط
لحب الآخرين ، لأننا لا نعتقد فى وجود الآخرين إلا إذا اعتقدنا فى وجود
ذواتنا أولا . إن الانسان الذى يؤمن حقا بوجوده الخاص لا بد ساع إلى
الايمان بالغير ، لأنه مضطر إلى ربط ذاته بالآخرين ، ووصلها بالغير ، وتحقيق
ذاته من خلال الغير .

لكن روح الانحلال ، وهى رفع راية كتب عليها « باطل الابطال ،
نعود إلى الهجوم ونقول : « إذا كنت لا تموت كلية ، وكنت تبقى جوهرية ،
ما دام هذا هو ما تؤمن به ، فلماذا تريد أن تترك بعد موتك اسمي ؟ إذا
ارتحلت بجوهرك فلماذا تريد أن تترك ظلك من ورائك ؟ » .

لكن ما على الانسان إلا أن يتابع سيره ، ولا يلتفت لأن هذه الرغبة
فى ترك أثر من بعده هى الازدهار الطبيعى للإيمان بوجوده . وكل موجود
بوجوده الخاص يؤمل فى أن يترك أثره فى الموجودات الأخرى . لقد وجد
شكسبير (أو شخص ألف المسرحيات التى تحمل اسمه) وقد هرب عن نفسه
فى مسرحياته ، ولا يزال يعيش فيها إلى الآن . وكل الذين يقرأونه ، على مر
العصور وفى سائر أنحاء الأرض ، يتلقون فى نفوسهم روح شكسبير ، حتى
لو كان ذلك على هيئة بذرة غامضة . ولأن كل الناس الذين تلقوه وأولئك
الذين لا يزالون يتلقوه ذابوا فى روح واحدة ، تبعث شكسبير الأمس فيهم ، وقد
اكتمل ونجلى . وشكسبير الجديد هذا الذى ماش بأعماله فى مختلف البلدان
سيدةو ليحيا ويملا جوهر شكسبير الأمس واليوم . إن كلا منا ينتقل فى
أعماله وانتاجه .

صحيح أن الفرد الذي يؤمن بأنحلال ذاته ولا يعتقد في وجوده الجوهري يمكنه أن يعيش ، بل وأن ينتج أعمالاً ذات قيمة ، لكن لا يمكن تصور شعب بأفكاه تسود فيه هذه الروح ، شعب جدير بالحياة ، إن مثل هذا الشعب سيكون شعباً من العبيد .

وهكذا يؤكد أو نامونو روح الأمل المتواصل في الإنسان ، وفي عمله في الدنيا ، وفي جوهره المستمر في أعقابه أو أعماله ونتاجه ، ويحمل على صيحات اليأس والقنوط التي تضيح بوجهها عن العالم ، مستسلة ثجباب السلبى من الوجود .

إن الحياة عنده أسبانية ، ولكن أساها ينبغى ألا يدفع المرء إلى انكارها وإلى اليأس من قيمة استمرارها وعلى المرء ، من خلال الآلام والمصائب وألوان المرارة ، أن يستشرف إلى تعميق الشعور بالذات ، وأن يبلغ ملأه الخلاءات ، ويصل إلى الامتلاء الكامل حينما يرقد قلبه رقدته السرمدية في الراحة اليمنى للألوهية .

أسلوبه الفكري

« أودعت في كتيبي حرارة وحياة ، حتى تقرأ . وأودعت فيها وجدانا : وجدان الكراهية ، والازدراء ، ووجدان التعقير مرات عديدة ، هذا أمر لا أنكره ، لكن هل الحرارة لا تصدر إلا مما يسمونه الحب ، وفي معظم الأحوال هذا الحب ليس إلا أثرية ورخاوة ، أو ضعفاً في العقل ؟ نعم لقد وضعت فيها أيضاً ألوان حبي ، حبي أنا ، تلك الألوان من الحب التي تجعلني أغضب ، وتجعلني حاداً ، قُلْباً ، أميل إلى الازدراء . نعم ، بالحب أجعل نفسي غير محبوب ، بحب أكبر وأصنى من ذلك الحب الذي يسمى لقاطف خدام وبه ينصحني بعض الناس » .

هكذا كانت كتابات أونامونو : مثيرة حافة بالمفاسر ، وذلك لأنه كان شديد الاهتمام ، لا يعرف عدم الاكتراث إلى قلبه وعقله سبيلا .

وهو يرى أن ثمة سندا ومستودعا من الحب في قاع كثير من ألوان الكراهية وكثير من الناس يكره بعضهم بعضاً ، أو بالأحرى يعتقدون ذلك لأنهم يحترم بعضهم بعضاً ، ويقدر بعضهم بعضاً ، بل ويحب بعضهم بعضاً .

« ونحن لا نكره ، ولا نحب إلا ما يشابهنا من بعض النواحي ، على نحو أو آخر ، أما ما هو مضاد لنا تماماً أو مختلف عنا اختلافاً مطلقاً فلا يستحق حبنا ولا كراهيتنا ، بل عدم اكتراثنا . إذ جرت العادة بأن ما أكرهه لدى الغير ، أكرهه لأنني شعرت به في نفسي . فإذا كانت شوكة الغير تبحرني ، فما ذلك إلا لأنها تبحرني في داخل نفسي . أنه حسدي ، وكبريائي ، وتهيجي وجشعي هي التي تجعلني أكره الكبرياء ، والحسد ، والتهيج ، والجشع عند الآخرين . وهكذا يحدث أن ما يربط الحب بالحب والمحبة هو نفس الأمر الذي يربط الكره بالكره وللكره ، وعلى نحو ليس أقل قوة ودواماً . »

وإذن لما تنضح به كتاباته أحيانا من كراهية إنما تصدر عن حب . وما في كتاباته من حدة قد مارسه هو على نفسه . ولهذا يقول : « أنا السيف وحجر الطاحون ، وأنا أرهف السيف في نفسي » .

والحب العنيف مصدره أيضاً أنه ليس رسول سلام بين الناس . وفي هذا يقول لأحد أصدقائه : « يا صديقي ! إن الله لم يبعثني في الدنيا رسولا للسلام ولا من أجل حصاد التعاطف ، بل أرسلني لأبذر أنواع القلق والمضايقات ، واحتمال الكراهية . وهذه الكراهية هي ثمن نجاتي » . ذلك لأن السلام ، السلام الروحي ، هو في العادة كذب وسببات ، وهو لا يريد أن يعيش في سلام مع الناس ولا مع نفسه . إنه يطلب الحرب ، الحرب في داخل نفسه . وضمارة هو : « الحقيقة قبل السلام ! » .

وقد ظل أوتامونو في حرب مستمرة مع نفسه ومع خصومه : فكان كثير المساجلات مع الكتاب ، وكان يرسل مهامه الخاصة إلى كل مالا يرضى عنه ، خصوصا وقد شهد مصرع الامبراطورية الأسبانية سنة ١٨٩٨ ، وهو حادث كان له أبلغ الأثر في نفوس كل الأسبان ، والمفكرين الأسبان بخاصة فدفع إلى أرافقة بحار من المداد حول مصير أسبانيا ، وإمكانات تهديدها ، وأسباب انهيارها ، وما يمكن اقتراحه في سبيل إعادة مكانتها ، وما هو الأسباني الأصيل ، وما موضع أسبانيا بين أوروبا وأفريقية لأنها معقدة الصلة بين الاثنين وقد دخل أوتامونو حلبة هذه المعركة بحماسة حافلة بالسلاح والخبرة ، وراح يطلق الرصاص ذات اليمين وذات اليسار ، في تناقض بارز حينما ، ورغبة صريحة في المفارقة والإدهاش حينما آخر . وحتى حين كان يسكت ، لفترات قصيرة جداً ، كان يفكر بصوت عال كما قال : « إن من الناس من يفكرون بصوت عال ، وأنا واحد من هؤلاء . وحين أسكت أعلم ، لكنني لا أفكر وأقول باللسان ما أقوله بالقلم » .

ولنأخذ مشكلة من هذه المشاكل التي صال فيها أوتامونو كنموذج لطريقة تفكيره ومساجلاته ، وهي مشكلة خطيرة في التاريخ الأسباني الحديث لأن أسبانيا ، خصوصا في القرن السادس عشر ، كانت في مواجهة أوروبا كلها تقريباً . ومن هنا شاع القول بأن أفريقية تبدأ عند جبال البرانس (الفاصلة بين فرنسا وأسبانيا) وقامت المعركة بين دعاة الأوربية ودعاة الأسبانية ، وكان الأولون يقولون : « ينبغي أن نكون — نحن الأسبان — أوروبيين » و « ينبغي أن نكون -إسبانيين- » و « يجب أن نصبح مصريين » ، « ولا بد من مسابقة مصر » . والغلاصة أن دهوام هي « الأوربية » و « المصرية »

ودخل أوتامونو المعركة بمقال طويل نشره في ديسمبر سنة ١٩٠٦ قال فيه إن كلمة « أوربي » تعبر عن فكرة غامضة جداً ، غامضة كل الغموض . وأشد منها غموضاً كلمة « مصري » . وقد يبدو أننا لو جمعنا بين الكلمتين في العبارة

« أوربي عصرى ، لمكان ذلك أوضح . ولكن الواقع أن ذلك سيزيد الأمر غموضاً على غموض . »

وفى مناقشته لا يفزعُه أن يقال عنه إنه لا يستخدم المنهج العلمى المستند إلى المنطق والبراهين العقلية والوثائق ، ويقرر أنه لا يريد منهجاً غير الاعمال الوجدانى : « لا أريد منهجاً آخر غير منهج الوجدان المنفعل ، وإذا انفض صدرى من التقزز أو الكراهية أو الرحمة أو الافتقار ، فاض القلب وتكلم القلم وتدفقت الكلمات كما تشاء . »

ثم يتساءل : « هل أنا أوربى ؟ هل أنا عصرى ؟ » فيجيب ضميره : « كلا ! لست أوربياً ، أوربياً بمعنى الكلمة ، كلا لست عصرياً ، عصرياً بمعنى الكلمة . » ويتابع فيقول :

« وعدم شعورك بأنك لست أوربياً ولا عصرياً ، أفلا يسلب منك صفة الأسبانى ؟ وهل نحن الأسبان لا تقبل الرد إلى الأوربية والعصرية ؟ وفى هذه الحالة ، أفلا نجاه لنا ؟ ألا توجد حياة غير الحياة العصرية والأوربية ؟ وحضارة أخرى ؟ ... أما عن نفسى (أى أونامونو) فيجب أن أعترف أنى كلما ارددت فى الأمر تأملاً ، اكتشفت أن روحى تشعر بكراهية شديدة لكل ما يُمدد مبادئ موجهة لروح الأوربية الحديثة ، وللسنة العلمية اليوم بمناهجها واتجاهاتها . إن الناس يتحدثون كثيراً عن شيئين ، هما : العلم والحياة . وكلاهما يفيض إلى نفسى — هكذا ينبغي أن أعترف . »

ويصرح بأنه حين كان من أنصار اسبنسر كان مولعاً بالعلم . لكنه اكتشف فيما بعد أنه كان على خطأ فى هذا الولع ، كخطأ أولئك الذين يعتقدون أنهم سمعاء ، وهم فى الواقع ليسوا كذلك . « كلا ، لم أكن أبداً عاشقاً للعلم ، ذلك لأنى كنت أبحث دائماً عن شىء وراءه . » فإن سأله سائل : وماذا تريد أن تضع فى مقابلة العلم ؟ أجاب : « الجهل ، لكن هذا ليس بالأمر المؤكد

إن في وسمى أن أقول مع الواظ ، ابن داود (سليمان) ، ملك أورشليم ، إن ما يزيد علما يزيد الماء ، ونفس النهاية تنتظر العالم والجاهل ، لكن لا ، ليس الأمر هكذا . ولست في حاجة إلى اختراع كلمة أعبر بها عما يقابل العلم ، لأن هذه الكلمة موجودة ، ألا وهي : الحكمة . لكك قد تتساءل : وهل الحكمة تتعارض مع العلم ؟ وأنا - مقوداً بمنهجى الخيالى ، وبوجدانى للنفعال الروحى وبكراهياتى العميقة وانجذاباتى الباطنة - أجيب فأقول : نعم ، هناك تعارض : إن العلم ينتزع الحكمة من الناس ويحوّلهم عادة إلى أشباح محملة بالمعلومات .

تلك هي الفكرة الأولى . العلم . والفكرة الثانية وهي الحياة لها أيضاً ما يقابلها ، وهو الموت . وهذا التقابل يفيد في إيضاح التقابل الأول . فإن نسبة الحكمة إلى العلم كنسبة الموت إلى الحياة ، أو إذا شئنا قلنا إن الحكمة نسبتها إلى الموت كنسبة العلم إلى الحياة . فموضوع العلم هو الحياة ، وموضوع الحكمة هو الموت . العلم يقول : « يجب أن نحيا » ويسمى باحثاً عن الوسائل المؤدية إلى إطالة الحياة وتيسيرها ، وتطويلها ، وتوسيعها ، وتخفيفها ، وجعلها مقبولة حلوة . أما الحكمة فنقول : « يجب أن نموت » وتسمى باحثة عن الوسائل المؤدية إلى إهدادنا للموت على خير نحو . ولقد قال اسبينوزا في القضية رقم ٦٧ من القسم الرابع من كتاب « الأخلاق » : « إن الإنسان الحر لا يفكر في الموت أبداً ، وحكته ليست في تأمل الموت بل في تأمل الحياة » . ولكن أو نامونو يرفض قول اسبينوزا هذا بكل شدة ، لأن مثل هذه الحكمة لن تكون حكمة بعد ، بل ستكون علماً ، ومثل هذا الرجل الحر من كل قلق ، ومن الهم ، ومن نظرة أبى الهول لن يكون رجلاً . ويمضى أو نامونو في مفارقاته هذه فيقول : « وها هي ذى فكرة أخرى لا أحبها مثل فكرتى الحياة والعلم ، وهي فكرة الحرية . فليس ثم حرية حقيقية إلا حرية الموت ! »

ويستأهل بعد هذا ؛ لكن إلى ماذا يسعى أولئك الذين يتعلقون بالعلم والحياة والحرية ؛ مديريين ظهورهم للحكمة والموت ؟ إنهم يسعون إلى السعادة . فالأوربي المعصرى يأتى إلى الدنيا سعياً وراء السعادة لنفسه وللآخرين ، ويعتقد أن واجب الإنسان أن يسعى كي يكون سعيداً .

ولكن أو نامونو لا يقر أبداً بهذا المبدأ ؛ مبدأ السعادة والبحث عن السعادة وأن غاية الإنسان المعصرى هي السعادة . ويسوق في مقابل ذلك مخرجة اعتبارية كاسماها ؛ اعتبارية لأنه ، كما قال ، لا يستطيع أن يبرهن عليها بالمنطق بل تعليلها عليه العاطفة التي يفيض بها قلبه ، لا عقله الذي في رأسه . وهذه المخرجة تقول ؛ إما السعادة ، أو الحب . فإذا شئت الواحد فعليك أن تتخلى عن الآخر . إن الحب يقتل السعادة ، والسعادة بدورها تقتل الحب . - وهذه معان طالما عبر عنها الصوفية الأسبان ، الذين يرى فيهم أو نامونو الفلاسفة الحقيقيين الوحيديين .

وهو يريد أن يخلص من هذا إلى القول بأن المثل الأعلى للأسبانى يخالف هذا المبدأ الذى اتخذه الأوربي الحديث محور حياته . ومن هنا كان الأسبان متمردين على الثقافة الأوربية الحديثة ، ولا يرى أو نامونو في هذا الموقف أية مخاضة ، وما هى الأسبان من لوم إذا شاءوا أن يعيشوا وأن يموتوا خارج هذه الثقافة (أو الحضارة) الأوربية .

وهو لا يقصد من هذا إلى الدعوة إلى الجهل والهمجية وعدم الفعل . كلا . د فإن ثم طرقاً لإنماء الروح ، والسمو بها ، وتوسيع الآفاق أمامها ، وإشاعة النبل فيها والإلهية دون اللجوء إلى وسائل هذه الحضارة الأوربية . وأعتقد أن فى استطاعتنا أن نمارس وننمى حكمتنا دون أن ننظر إلى العلم إلا كوسيلة ، مع اتخاذ الحيطة اللازمة حتى لا تفسد روحنا . وكما أن حب الموت والشعور بأن الموت هو مبدأ حياتنا الحقة ينبغى ألا يحملانا على التخلي العنيف عن الحياة ، أى على الانتحار - لأن الحياة إعداد للموت ، والموت يكون أفضل بغير ما يكون الإعداد له أحسن - فكذلك حب الحكمة

يجب أن يحملنا على النظر إلى العلم على أنه إعداد ، ولا شيء غير الإعداد ،
للحكمة . ومن ناحيتي أستطيع أن أقول أنه لو لم أشارك في ميدان بعض
العلوم الأوروبية الحديثة ، لما كنت قد استمرأت طعم حكمتنا الإفريقية القديمة
وحكمتنا الشعبية وكل ما يزعم الفريسيين والصدوقيين من أصحاب النزعة
العقلية ، تلك النزعة المروعة التي تسم الروح . ولكثرة ما سمعت من تساييح
تمجد العلم والحياة ، أثارا ريبتي وأحيانا فزعي ، وأحببت كلمة الموت ، والتأمل
الذي لا يقوم به الرجل الحر في نظر اسينوزا ، الرجل السعيد .

ولهذا ينهى أونامونو إلى دعوة مضادة وهي : أسبنة أوربا ، بدلا من
أوربة أسبانيا ، كما يريد دعاة الأوروبية . وهو لا يقصد من ذلك خضوع أوربا
روحيا وفكريا لآسبانيا ، بل عدم الاستسلام لأوربا : أن تفتح أسبانيا
لأوربا ، وفي نفس الوقت لا تستسلم لها ، أن تظل في آن واحد مفتوحة
ومغلقة بالنسبة إلى أوربا وإلى العالم بأسره .

ومن هذه المشكلة يتبين أونامونو وطريقته في المساجلة والتفكير : إنه
يفكر بوجوده ، ويأبى أن يقف عند حدود المنطق ، إنه يؤثر الانفعالية
على النزعة العقلية ، ويحرص على الجذور التاريخية الممتدة إلى أحماق الرومان
السحيقة ، بدلا من النتائج « الجاهزة » للصناعة والعلم الحديث ، لأنه يرى
في ذلك تحديدا للإنسان ، بينما أونامونو يرغب إلى فتح كل الآفاق أمام
الإنسان ، والامتداد بها حتى اللانهاية . ومن هنا لا يستطيع المرء أن يتابع
أفكاره بوضوح وتسلسل . إن فكره حافل بالمفارقات والمتناقضات ، ينبم
من وجدان حار مشبوب لا يحكمه منطق ولا ينتظمه انساق أو نظام ، ولكنه
هرم حي ، متدفق تدفق تيار الحياة ، أسبان لأن الوجود أسبان .

البيركامى ، اديب الثورة واللامعقول

— ١ —

كان مصرع ألبير كامى Albert Camus خير مصداق لمذهب في الوجود ا

لقد قتل في حادث سيارة على الطريق الأهل رقم • وهو طائد إلى باريس بعد عطلة رأس السنة في الساعة الواحدة والدقيقة الخامسة والخمسين في اليوم الرابع من شهر يناير سنة ١٩٦٠ ؛ اصطدمت السيارة في انحرافها ، لتفادى حربة نكل ، بفجرة دلب ، فبات ثأى أسفر حاصل على جائزة نوبل للآداب ، مات ثورده دون « تمرد » ولا « مقاومة » .

مات ميتة « لا معقولة » absurde ذلك الذى رأى أن كل ما في الوجود « لا معقول » ، وإن لم ينقطع « رجاؤه في الإنسان » .

مات ميتة « استسلام » résignation ذلك الذى نادى دائماً « بالتمرد » و « الثورة » و « للمقاومة » .

ولو كان قد مات وهو « يقاوم » لكان قد أدّى دوره الحقيقى ، وهو الذى قاوم احتلال بلاده إبان الحرب العالمية الثانية بشجاعة وذكاء نادى للنال .

ولو كان قد مات وهو « يشور » و « يتمرد » على بربرية القوة الفاشية التى تفرض المذاب والإرهاب والبطش والظلم في البلاد التى ولد فيها - الجزائر للنضال الرائدة الجهاد - لكان قد أدّى دوره الحقيقى خير أداء ، وهو الذى طالما ندّد قومه بجرائم الاستعمار الفرنسى - أى استعمار بلاده هو - في الجزائر ، لأنه أحس وشارك في الشعور بالظلم الرهيب الذى يمايه شعب الجزائر من جانب للمستعمرين colons الفرنسيين ، فأدرك - وهو الطالب

البائس المحروم - أن إخوانه الحقيقيين هم أبناء الجزائر للسودان المستضعفون
الذين أذلهم بنو أهله ووطنه .

لكنه لو كان قد مات وهو يؤدي أحد هذين الدورين لكان موته
« معقولا » ولكذبت فلسفته في الوجود والحياة .

وإذن فقد كان موته خير دليل على صدق فلسفته .

ولد ألبير كامى فى السابع من نوفمبر سنة ١٩١٣ فى قرية « وندوفى » بجمهورية
فلسطين فى الجزائر لأب فرنسى وأم إسبانية . وكان أبوه عاملا زراعيًا فى
تلك القرية أثناء ذلك الموسم ؛ ثم قتل فى معركة المارن Marne الأولى
فترملت أمه وهى فى الخامسة والعشرين وراحت تسكن مدينة الجزائر
لتجد لها عملاً فأقامت فى بيت حقير فى حي « بلكور Belcourt » ومعها
ابناها وأمها وأختها الخرساء العاجزة ، وعاشت عيشة الفقراء المدقعين .
فتأثرت طفولة ابنها الأصغر - ألبير - بهذا الحرمان وأحس " بأن الفقراء
مصيرهم الوحدة والصمت والاستسلام الهادئ . لكن كان يخفف من وقع
هذه الفاقة السكراء شيطان : الشمس والبحر ؛ شمس الجزائر الحارة الناعمة ،
وبحرها الأزرق القاتم الذى يعمر الخيال الواسع .

قضى كامى إذن طفولته وشبابه فى الفقر ، فامتلات نفسه بأحاسيس
الأذكياء من طبقة الكادحين : الشعور بالظلم ، وصرارة التفاوت الاجتماعى
بين الطبقات ، واستعلاء الأغنياء ولذتهم ، وإهانة الثراء الفاحش للتكبر ،
وهى مشاعر تقضى عند النفوس الرقيقة إلى الاستسلام والرضا الحزين
بالكفاف والفرار إلى عوالم خارقة بخلفها الوم ؛ ولكنها على العكس من
ذلك تؤدي إلى التمرد والثورة على الأوضاع والسخط الشامل ، وأحياناً إلى
الرغبة فى التدمير والانتقام الطائش لدى النفوس العنيفة أو الواهية . لهذا

لم تكن أفكار كامي في هذه النواحي صادرة عن قراءات قرأها أو مبادئ عقلية مجردة استهوتته وخلبت فضوله الفكرى ، بل كانت تلعب من أحماق المصنوع بالتجربة الحية لما ماثله في حياته تلك : إبان طفولته وصباه في أزقة مدينة الجزائر . ومن هنا كان الصديق في تمبيره ، والصدق في إيمانه ، والحرارة في براءته .

وساعد على تفتح مواهبه في الصبا أن كان له معلم في المدرسة الابتدائية يدعى جرمان Germain ، من أولئك المعلمين المصنوعين في المدارس الابتدائية ، ولكنه على ذلك جمهورى مخلص لمبادئ ثورة سنة ١٨٤٨ ، ذو آمال واسعة في تحرير الطبقات وبث مبادئ الاشتراكية . وسرطان ما استرعى نظره ذكاء هذا الطفل الفقير ، فاستطاع أن يحصل له على منحة دراسية في اللغسية .

وهنا في اللغسية بالجزائر - وكان يؤمها بخاصة أبناء الأثرياء من مكابري المستعمرين - أحس الصبي البارز الذكاء بالظلم الاجتماعي وأدرك أين مكانه في سلم المجتمع : إنه ليس بين في وطنه الفرنسيين ، بل بين أولئك المظلومين على أحرارهم من المسلمين والفقراء الكادحين .

وكان لألبير كامي ولع شديد بكرة القدم ، وصار حارساً للرمى مبرزاً في فرقة المدرسة . وفي ذات مرة أصيب ببرد مرطبان ما القلب إلى التهاب رئوى خطير ، وتضاعف المرض فأصبح سلالاً يشفى من أثره أبداً ، فرأى أنه لن يكون له قبل بمهنة التدريس ، فأنصرف عن التفكير في مهنة التدريس ، وانخرط في سلك وظائف الدولة . فعمل أول ماحل كاتباً في مديرية الجزائر . ولكن عمله الكتابي للتل الثقيل بين أضياف مكاتب المديرية لم يمنعه من الكتابة الأدبية ، فراح يكتب مقالات صغيرة ظهرت بعنوان « الزفاف » Noces . واهتم بتأليف فرقة مسرحية ، كان معظم الممثلين فيها من المسلمين . وهذه المسرح كثيراً : تمثيلاً وقراءة . وفي تلك الأثناء تعرف

إلى أدب دوستوفسكي ، القصص الروسي ذي الوشائج الوثيقة بأحواله :
فكلاهما فقير مبهين ، وكلاهما مؤمن بالإنسان ، وكلاهما ذو حساسة مرهفة
جداً ، وبخاصة فيما يتصل بالأحوال الاجتماعية ، ومشكلة الأغنياء والفقراء ،
وكلاهما مؤمن ، وليس ثم موضوع محدد لهذا الإيمان .

واستهوت الصحافة أليير كامى ، لما أن توثقت صلته بالصحفي الكاتب
بسكال بيار رئيس تحرير جريدة « الجزائر الجمهورية » Alger Républicain

وأول مقال صحفى رئيسى كتبه كامى كان تحقيقاً عن بؤس العمال
القبائليين ، بين فيه الأحوال الاجتماعية الموهلة في الشقاء التي يعانيها هؤلاء
العمال الذين يعملون في خدمة الرأسماليين المستعمرين في الجزائر ، وهم جميعاً
من المسلمين . فتنبهت السلطات الاستعمارية في الجزائر ، وفي باريس نفسها ،
إلى خطورة هذا الذي أيقظ الوعي ضد استغلال المستعمرين ، وبه الرافدين
في فرنسا إلى الجريمة الكبرى التي يرتكبها أبناؤها الطغاة العتاة في الجزائر .
ومن هنا يمكن أن اعترف بالفضل لكامى في كونه من أوائل الفرنسيين الذين
تنبهت ضمايرهم لجرائم الاستعمار الفرنسي ، مما كان إيذاناً بما سيفضي إليه في
النهاية هذا الوعي من ثورة على المستعمرين والاستعمار ، وكان إلهاماً بحركة
التحرير الجزائرية الباسلة .

وانتقل كامى إلى باريس . وعمل سكرتير تحرير لجريدة « باريس المسائية »
Paris Soir . وفي أثناء عمله كان حريصاً على مشاركة عمال الطباعة والجمع
والنصفين حياتهم وأعمالهم لأنه كان يشعر بأنهم أقرب إليه رحماً من هيئة
التحرير والكتاب .

واندلعت الحرب العالمية الثانية فأراد الانخراط في المعارك ، لكن حالته
الصحية حالت دون ذلك . وبعد هزيمة فرنسا انتقل من باريس إلى كليرمون
فراند Clermont Ferrand بالقرب من فيشي في المنطقة غير المحتلة آنذاك ،

وانتقلت كذلك صحيفة « باريس المسائية » . وفي هذه الأيام من سنة ١٩١٠ كتب أول قصصه الكبرى وأشهرها ، وهي قصة « الغريب » ، ولكنها لم تظهر إلا سنة ١٩٤٢ .

ثم انضم إلى حركة « المقاومة » للاحتلال الألماني ، فاشترك في خلية « الكفاح » وهاش مستترا في باريس ، وكان يطبع هو وجماعة من أصدقائه نشرة الكفاح سميت بهذا الاسم : « الكفاح » Combat ، ما لبثت بعد تحرير باريس في ٢٤ أغسطس سنة ١٩٤٤ أن تحولت إلى صحيفة يومية كانت تعد لبان « المقاومة » الشعبية في فرنسا ، وأصبح ألبير كامى رئيس تحرير لها منذ ذلك التاريخ ، أما إدارتها فكان يقوم بها صديقه الصحنى القديم بسكال بيا Pia ، واشترك معه في تحريرها : جان بول سارتر وبال Palle وأسترك Astruc وأوليفيه Ollivier وغيرهم ممن بلغوا قمة الشهرة فيما بعد . وكان لهذه الصحيفة أثرها الهائل في الشباب والجيل الصاعد الذى حانى آلام الحرب وانتظر بعدها أن يقبل على آمال جديدة وأن يكون لنفسه في الحياة أسبابا ونظرات جديدة . وعلى الرغم من أنها لم تكن واسعة الانتشار كثيرا ، فقد كان أثرها الفعلى في التوجيه أكبر من أية صحيفة أخرى . واستمر كامى فيها هو وصحبه إلى أن تغيرت الحال في فرنسا ، فلم يعد الجولوجو المفكرين النبلاء وأصحاب الآراء الجديدة الممتازة ، بل جوالأحزاب الاتهازية بمناوراتها الوضيعة ودسائسها الدنيئة . فاستقال من رئاسة تحرير « كوما » وتركها نهائيا ، ولا عجب فقد اشتراها يهودى ثرى من تونس سرعان ما حولها إلى صحيفة استثمارية رجعية دنيئة .

وكان نجم كامى الأدبى والفكرى قد بدأ يعلو ويسطع ، فأصبح هو وسارتر عنوانين لحركة أصيلة جديدة في الأدب والفكر الفرنسيين ، فأنجم كامى بكليته إلى الكتابة الأدبية . فنوالت روياته ومسرحياته ومقالاته الأدبية ، وأصبح بعد على رأس الحركة الأدبية والفكرية الصاعدة في فرنسا هو وصديقه سارتر .

يبدأ أنه كان في المواقف السياسية البارزة يرفع صوته عالياً ضد الظلم والاستبداد وضد الاستعمار بكل أنواعه ، وبخاصة الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقية . ولا يمكن أن ينسى له العرب مواقفه العظيمة في الدفاع عن حريات تونس ومراكش خصوصاً لما أن عزل السلطان محمد الخامس في أغسطس سنة ١٩٥٤ ، ثم دفاعه عن حق الجزائر في الحرية وتقرير المصير ؛ وإن كان موقفه في المشكلة الجزائرية أقل وضوحاً منه في مشكلتي تونس ومراكش . لأنه وإن كان يؤمن بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم بأنفسهم ، أعنى في الحرية ، فإنه كان يود أيضاً أن يكون ثمة رباط وثيق على صورة ما — بين الجزائر وفرنسا .

ولهذه المواقف الرائعة في الدفاع عن الحرية والحملة على الظلم ؛ وللقيمة الإنسانية الممتازة لقصصه ، ولإخلاصه في الدعوة إلى العدالة وازدراءه للقوة الغاشمة منح ألبير كامى جائزة نوبل للآداب في سنة ١٩٥٧ ، فكان هو وكبلنج أصغر من حصل على جائزة نوبل للآداب منذ إنشائها حتى الآن ، وهي أعلى جائزة أدبية في العالم يطمح إليها مفكر أو أديب .

لقد بلغ قمة المجد ، لكن لم ينعم بهذا المجد المبكر إلا طامنين لما كان أقرب القمة إلى النهاية !

أدب الثورة واللامعقول :

ومذهب ألبير كامى يقوم على فكرتين سائدتين : اللامعقول *absurde* ، والثورة *la révolte* ؛ الأول منهما قد عرضها من الناحية الفلسفية في كتابه « أسطورة سيسوفوس » *Le Mythe de Sisyphe* (سنة ١٩٤٢) والثانية في مجموعة أبحاث جمعها في كتاب : « الناثر »

أما سيسوفوس فشخصية أسطورية اتخذ منها كامى رمزاً لحال الإنسان في هذا الوجود . فهو ميروس يحدثنا عن سيسوفوس فيقول إنه كان أعقل

بنى الإنسان ، وإن كان ثمة رواية أخرى تقول إنه كان يميل إلى قطع الطريق .
ولكن الآراء تختلف في الأسباب التي من أجلها عوقب عقابه الرهيب في
العالم السفلي بأن قضت عليه الآلهة بأن يستمر أبداً في إصعاد صخرة إلى قمة
جبل لا تلبث بمجرد وصولها إلى القمة أن تسقط من تلقاء نفسها فيضطر
سيسوفوس إلى إصعادها من جديد ، وهكذا أبداً . وليس ثم عذاب أقطع
من القيام بعمل لا فائدة فيه ولا أمل في الفراغ منه . فرأى يقول إنه عوقب
بهذا العقاب لأنه استخف بالآلهة فأنشئ أسرارهم . ذلك أن : أجيئا ، بنت
اسوفوس ، قد سبها رب الأرباب زيوس ؛ فدهش أبوها لاختفائها ، وشكا
إلى سيسوفوس . وكان هذا على علم بسببها فعرض لأبيها أن يبدله على سبب
اختفائها بشرط أن يقدم أبوها الماء إلى قلعة كورنثوس . فبدلاً من الصواحق
الإلهية فضل نعمة الماء . فكان جزاؤه عن هذا أن أُلقي به في الجحيم ؛ كذلك
يروى هوميروس أن سيسوفوس قيد « الموت » بالأغلال . فلم يرض إله
العالم السفلي أن تقهر مملكته ويعلموها الصمت ، فأرسل إله الحرب لتخليص
« الموت » من أيدي أسرته : وهو سيسوفوس .

ويقال كذلك إنه لما جاءتة الوفاة أراد أن يمتحن حب زوجته ، فأمرها
أن تلتق بجثته في الميدان العام دون دفن . ودخل سيسوفوس العالم السفلي ،
فأغضبته هذه الطاعة العمياء المنافية للحب الإنساني ، لحصل من بلوتون
— إله العالم السفلي — هل إذن بالعودة إلى الأرض لمعاينة زوجته . فلما عاد
إلى الدنيا واستمتع بالماء والشمس والحجارة الساخنة والبحر ، لم يرد العودة
إلى ظلال العالم السفلي ، ولم يفلح في إعادته نداء الآلهة ولا غضبهم ووعيدهم
بل ظل سنوات في الحياة ينعم بروعة البحر وبصحات الأرض والشمس .
فكان لامناس من صدور قرار من الآلهة بإعادته قسراً إلى العالم السفلي ،
وجاء هرمس وقبض على هذا المتمرد العاصي فأنزعه من لذات الدنيا ، وأحاده
بالقهر إلى العالم السفلي حيث وجد الصخرة معدة له .

لقد جر عليه استخفافه بالآلهة وكراهيته للموت وعشقه للحياة — هذا العقاب الرهيب : عمل متواصل لا ثمرة له . وهذا هو الثمن الذى لا بد من دفعه لقاء ثبات الدنيا .

والأليم فى هذا العقاب هو الشعور به ، وهو الشعور الذى يتملكه منذ اللحظة التى تسقط فيها الصخرة بعد بلوغها القمة مباشرة ؛ إذ يرى عمله الذى أجهده نفسه فيه كل هذا الجهد قد ضاع كله عبثاً دون طائل .

* * *

وألبير كامى يشبه الإنسان فى الحياة بـ«يسوفوس» هذا ؛ فالإنسان يفتى ، وشقاؤه فى غير جدوى ؛ ويجهد نفسه بالغ الجهد ، وجهده ضائع ، ويعمل آتاء الليل وأطراف النهار، ولا يبلغ من وراء عمله شيئاً . «كل ما فى الوجود إذن عبث» . «ويا ليتته شئى وأجهده نفسه وعمل دون أن يشعر ، إذن لما أحس بالعذاب ولما أدرك أن كل شئ عبث ! ولكن مصدر العذاب هو هذا الشعور أو الوعى الذى يلتاب الإنسان فى بعض اللحظات النادرة من حياته، أعنى تلك يخلد فيها إلى نفسه ويفكر فى قيمة ما يعمل ، هنالك تزول هذه الحقيقة الأليمة الرهيبة : «كل ما فى الوجود عبث» . «العامل يعمل كل يوم نفس العمل على نحو رتيب متكرر ، ولكنه لا يحس بأن عمله كله عبث إلا فى اللحظة التى يتنبه فيها إلى نفسه ويتساءل : وما قيمة هذا ؟ يعمل ليقتات ، ويقتات ليحمل ! وهكذا أبداً حتى الموت ، هذه النهاية اللامعة وله لكل موجود .

فلسفة اللامعقول

« من يشعر باللامعقول يرتبط به أبداً » (أسطورة سيسوفوس ص ٥٠) .

لكن الإنسان ، وقد شعر في لحظة نادرة من لحظات حياته أن كل مافي الوجود غير معقول ، يحاول التخلص أو الفرار من العالم خصوصاً وهو يدرك أن هذا العالم من خلقه هو : أليس هو الذي فهمه بعقله ، ونظم معانيه ورتب أجزائه ، والعالم كما يقول المثاليون من أمثالنا نحن ، أي من خلق عقولنا ؟

ويستقرى ألبير كامى الفلاسفة الوجوديين فيجدهم جميعاً (« دون استثناء » كما يقول في ص ٥١) يلجأون إلى الفرار evasion فهذا كارل يспرز Karl Jaspers يحلل الإنسان فيجده عاجزاً عن تحقيق المتعالي ، غير قادر على سبر أغوار التجربة ، شامراً مع ذلك بهذا العالم الذي هذه الإخفاق لكن يспرز لا يستخلص نتائج هذا الإخفاق ، بل يعضى دون سند ولا مبرر ليؤكد رغم ذلك : الأمور العالية ، وموجودات التجربة ، ومعنى الحياة فوق الإنسانى ، فيقول : « إن الإخفاق يكشف لنا - عبر كل تفسير وتأويل ممكن - عن وجود الأمور العالية ، لا عن عدمها » .

وهكذا أصبح اللامعقول نفسه إلهاً ، وأصبح المعجز من الإدراك إدراكاً يوضح كل شيء . ولكن ليس ثم منطق يمكن أن يبرر هذا الاستنتاج ، إنه وثبة ذهنية في فكر يспرز ، قد نجد نظائرها في تفكير الصوفية ، لكن الفكر الفلسفى لا يبررها أبداً .

وهذا ليون شستوف Léon chestov يروى عنه أنه قال : « إن المخرج الحقيقي الوحيد إنما يوجد حيث لا مخرج للحكم الإنسانى وإلا فما الحاجة إذن إلى الله ؟ فالإنسان لا يتوجه إلى الله إلا من أجل الحصول على المستحيل أما الممكن ، فالإنسان كفيل به » . لهذا نرى شستوف ينتهى بتحليلاته العميقة للوجود إلى إثبات أن الوجود غير معقول ، لكنه لا يقول : « هذا هو اللامعقول » ، بل يقول : « هذا هو الله » فلنسلم أمرنا إليه حتى لو لم تبلغه أية مقولة عقلية . بل إنما تتجلى عظمة الله أعظم ما تتجلى فى كون أفعاله لا تخضع لمعايير العقل . وقد يرى العقليون أن موقف شستوف هذا غير مقبول ، لكنه بالنسبة إلى غير العقلين موقف مفهوم ، بل هو وحده المفهوم . وبهذه الطريقة يهرب شستوف من اللامعقول ، بأن يلقى به فى عالم الإنسان ، ويبعد أثره من عالم الأبدية . إنه يعترف بأن العقل عبث ، وفى الوقت نفسه يقرر أن ثمة شيئاً وراء العقل . أما أنصار اللامعقول فيحترفون بأن العقل عبث ، لكنهم يقررون فى الوقت نفسه أن ليس ثمة شيء وراء العقل

وكيركجور Kierkegaard هو الآخر يقوم بوثبة مماثلة ، فيعد التناقض معياراً لما هو دينى ، حتى إنه ليكاد يطالب بمطالبة إغناطيوس تلويولاً لرأس اليسوعية - أسمى « التضحية بالعقل » . ويرى أن المؤمن بمجد خلاصه ابتداءً من إخفاقه . وهكذا بدلاً من أن يؤدي اللامعقول إلى اليأس ، إذا به يضئ النور والحقيقة ، وأما اليأس لإحالة من الحالات ، هى حالة الخطيئة . والخطيئة هى التى تبعد عن الله .

وينتهى كامى من تحليله لمواقف هؤلاء إلى ما يسميه « الانتعار الفلسفى لمواقف الوجوديين » (ص ٦١) ، ويقصد بذلك الحركة التى ينكر بها الله كمر نفسه ويحاول أن يتجاوز نفسه فى نطاق ما يؤدي إلى نفيه . فالوجوديون خائبهم العليا ، أو إلههم - على حد تعبير كامى - هو الذى ، وهذا الإله لا يقوم إلا بنى العقل الإنسانى .

وبالجملة ، فإن كافي يأخذ على هؤلاء الوجوديين التجاهل إلى الوتبة ، وكانت الأمانة تقتضى منهم أن يقرّوا باللامعقول ويتفكروا عنده . وإلا كان ذلك منهم تهرباً وتحايلاً (ص ٧٢) .

والواجب إذن هو الإصرار على الوقوف عند اللامعقول ، وألا ينساق الإنسان وراء السراب الذى يصوره له إغراء الفرار غيثب من اللامعقول ويتجاوزة .

وهنا يستطيع كافي أن يعالج الحل الواجب اتخاذه بعد أن أقر بأن كل ما فى الوجود لا معقول . ومن أجل هذا يقلب وضع للسألة : فبعد أن كانت السؤال هما إذا كان لا بد أن يكون للحياة معنى حتى يحياها الإنسان ، أصبحت على النحو التالى : كلما خلت الحياة من المعنى كانت أخلق بأن يحياها الإنسان .

وبمباراة أخرى : يجب على الإنسان أن يقر بأن الحياة خالية من المعنى ، ثم يكيف موقفه منها تبعاً لذلك .

والموقف الوحيد الخلق بأن يقفه المرء فى هذه الحالة هو « الثورة » . لأنها نتيجة مقارنة مستمرة بين الإنسان وظلمة الوجود ، ومطالبة بشغوف مستحيل الوصول إليه (ويقصد بالشغوف : المعقولة) ؛ فيضع المرء العالم موضع التساؤل والامتحان باستمرار وفى كل لحظة . وهذه الثورة الميتافيزيقية من شأنها أن تعلا الإنسان وحيا ويقظة ، فيظل الإنسان حاضراً نفسه باستمرار . وليس هذا طموحا وتطلعا ، بل هو خلو من كل رجاء . « هذه الثورة هى توكيد لمصير قاس مدمر ، دون أن يصحب ذلك تسليم به (ص ٧٧) » .

وهذا الموقف يضاد لانتحار كل المضادة . لأن الانتحار يسلم بأن الحياة ليس لها معنى وأن الوجود لامعقول مع خضوع واستسلام لطاين الحقيقتين

على حين أن الثورة تسلم بهما مع الثورة عليهما . فالتأثر يرفض الموت ، على حين أن المنتصر يعجل بالمستقبل الذي هو الموت .

« وهذه الثورة هي التي تعطى الحياة قيمتها ، إنها بامتدادها على طول الوجود ، تعيد إليه عظيمته . وليس ثم منظر أجمل عند الإنسان ، الذي رفع عنه غطاؤه ، من منظر العقل في هراكه مع الواقع الذي يتجاوزه . إن منظر الكبرياء الإنساني منظر منقطع النظير » (ص ٧٨) .

والجديد في موقف كامي هنا ، هو هذا التعدي للوجود والعدم معا : فهو يتحدى الوجود بأن يسلم بأنه غير معقول ، ويتحدى العدم لأنه يرفض التسليم له بالانتحار . فقد اعتاد المفكرون قبله أن يقفوا أحد موقفين ، إذا سلموا بأن الحياة لا معنى لها :

موقف يقول : الحياة لا معنى لها — فلننقض عليها بالموت الإداري ، أي الانتحار — وهذا موقف شوينهور .

وموقف يقول : الحياة لا معنى لها ، فلنتجه بأبصارنا إلى حياة أخرى « أرفع » من هذه الحياة « الدنيا » ، ولا داعي للتمجيل بالموت فلننتظره حتى يأتي بنفسه ، لأن حالنا في « الحياة الأخرى » يتوقف على سلوكنا في هذه « الحياة الدنيا » .

أما ألير كامي فيقف موقفاً ثالثاً : الحياة لا معنى لها — إذن فلنثر عليها كما هي مع بقائنا خائفين في أحماقها ، متحدين العدم ، وإذا متنا متنا تأثرين ، لا مستسلمين عن طيب خاطر .

ونستطيع أن نجمل مذهب كامي هنا في عبارة واحدة : عش تأثراً على الحياة ومت تأثراً على الموت !

لكن هذه الثورة على الحياة وثلوث معاً ، أفلا تستلزم الحرية شرطاً
لقيامها ؟

هنا ينكر كامي المعنى السائد للحرية لأنه يراها حرية العبيد ، إنه لا يريد
أن يفهم حرية تمنح له من كائن أعلى ، والحرية الوحيدة التي يعرفها هي حرية
العقل والفعل . فإذا كان طابع اللامعقول يقضى على كل فرصة للحرية الأبدية
فإنه على العكس من ذلك ، يجد حرية العمل المحصور في نطاق هذه الحياة ،
دون أن يفتح على الأبدية ، ولهذا فلا أمل ولا مستقبل هناك . ولهذا
فسواء لدى الإنسان : المستقبل واستنفاد كل إمكانات الحاضر .

فلم يبق أمامه إذن غير السك ، أعني أن يطول به العمر إلى أقصى مدى
ممكن . فهما تعمق الإنسان في حاضر الحياة كينفاً ، فالهصول متقارب
في واقع الحياة ، فعلى المرء أن يسعى لكي يكون على وجه الأرض أطول
وقت مستطاع . ويؤكد كامي أنه بالنسبة إلى شخصين يعيشان للتقدير نفسه
من السنين ، يقدم العالم المقدر نفسه من التجارب ؛ إنما الواجب علينا هو
أن نرهف الوعي لها والشمور بها ، فإن شعر المرء بحياته وثورته وحرثه ،
على أكبر نحو ممكن — كانت هي الحياة على أكبر نحو ممكن . وأينما كان
الوعي وانحما أضفى سلم القيم بلا فائدة . والعقبة الوحيدة هي الموت المبكر
(ص ٨٧) .

وما أصدق هذا على كامي نفسه ، فلو امتد به العمر لأنتج وأنتج ؛
ولكن الموت المبكر قد قضى على حياته فأنهى الإنتاج . ولكن قد يقال
لكامي إنه لو لا جودة إنتاجه وفزارته لما كان خليقاً بالمكانة التي بلغها ،
وإن غيره من الكتاب لا ينتجون إنتاجه في هذا العمر القصير .

ولو كان هذا الاعتراض قد وجه إليه لما صعب عليه الإجابة عنه فإن
المقارنة يجب أن تكون بالنسبة إلى العمر الواحد لا بالنسبة إلى أشخاص
مختلفين . وسياق الإنتاج بالنسبة إلى الشخص الواحد معين ، ولو امتد به
العمر لراد إنتاجه قطعاً .

وإذن فلم يكن كامي يقيم وزناً لثغرة المصهورة بين الحياة الطويلة والحياة المريضة .

ويستشهد كامي (ص ٩٣) هنا بعبارة للشاعر جيته : « بحال هو الزمان » .

فليوقن الإنسان إذن أن حريته محدودة ، وأن ثورته بغير مستقبل ، وأن وعيه فإن ؛ وليتابع مغامرته في زمان الحياة : « الزمان يحى الزمان ، والحياة تخدم الحياة » .

ويقدم كامي نموذجاً تاريخياً لتفسير مذهبه هنا ، هو دون جوان (أوخوان كما ينطق في لفته الإسبانية الأصلية) فيفسر قصته تفسيراً يمشى مع هذا المذهب فيقول : إن تنقل دون جوان من عشيقة إلى عشيقة لم يكن سببه نقصاناً في حبه . فن السخف أن نصوره بصورة الإفراق السامى بحثاً عن الحب الكلى ، وإنما لأنه يحب عشيقاته جميعاً بالوجدان نفسه وبكل قلبه : نقول إنه من أجل هذا يجب عليه أن يكرر التجربة والعمق في الحب . ومن هنا كانت كل عشيقة جديدة تحاول أن تقدم إليه ما لم تستطع اللواتي سبقنها أن تعطيه إياه . ولكنهن لا ينتهين إلا بخيبة الأمل ، مما يولد عنده حاجة جديدة ملحة إلى التكرار . فإذا صاحت إحداهن في وجهه قائلة : « أخيراً استطعت أنا أن أعطيك الحب » فإنه يدهش لهذا ويحببها :

« لا تقولى : أخيراً ، بل قولى : مرة أخرى » !

وإلا ، فلماذا يكون الحب النادر هو وحده الحب الصادق أو الحب الكبير ؟

لهذا لم يحزن دون جوان أبداً . وكيف يحزن على شيء هو موقن أنه سيتكرر دائماً — أعنى حتى الموت ؟ وكيف يحزن وهو يعلم أن كل شيء زائل ، وممره من بين الأمور الزائلة وهو على وعى تام بكل لحظاته وأفعاله ؟

لاخذ رجليه ، ولا وجدانية تأمره إلى تمهيرة واحدة ، فليأخذ كل من يأتبه كما هو وكما يحب . وهو إذا هجر حقيقة فليس ذلك لأنه لم يند برغب فيها . فالمرأة الجميلة مرغوبة دائماً ، وإنما لأنه يريد امرأة أخرى أيضاً .

• • •

تلك هي الخطوط الإجمالية للصورة التي يرسمها ألبير كامى للوجود ، وذلك هو الموقف الذى يطلب من الإنسان أن يقفه .

وسرعان ما يادر الناس إلى لصق بطاقة من تلك البطاقات التقليدية على جبينه فنعمتوا مذهب بـ « التشاؤم » .

لكنه رد على من نعمتوه بهذا النمط : « التشاؤم » قائلا :

بأى حق يتهمنى مسيحي أو ماركسي بالتشاؤم ؟ لست أنا الذى اخترعت شقاء الخليقة ، ولا الصيغ الرهيبة للعنات الإلهية . ولست أنا الذى ناديت بأنه لا إنسان خير ، ولا بعذاب الأطفال الذين ماتوا بغير تغطيس (تعميد) ولست أنا الذى قلت : إن الإنسان عاجز عن خلاص نفسه بنفسه ، وأنه لا أمل له فى الانتشال من وحدة شقائه إلا بفضل الله . - أما عن التفاؤل الماركسي المشهور ، فليس ثم امرؤ قد بالغ فى عدم الثقة بالإنسان ، وأكد أن الضروريات الاقتصادية فى هذا العالم أشد رهبة من الإرادة الإلهية - أكثر من ماركس .

« سيقول لي المسيحيون وللماركسيون إن تفاؤلهم أطول مدى ، وإنه أعلى مما عداه ، وإن الله - أو التاريخ ، حسب الأحوال - هما النتائج النهائية للقبولة لمنظمتيها . وعندى الحجة نفسها : فإذا كانت المسيحية متشائمة فيما يتصل بالإنسان فإنها متفائلة فيما يتصل بالمصير الإنسانى . وأقول : إننى إذا كنت متفائلاً فيما يتصل بالمصير الإنسانى ، فأنا متفائل فيما يتعلق

بالإنسان . وليس ذلك باسم نزعة إنسانية بدت لي دائماً ناقصة ، بل باسم جهل لا يحاول إنكار أى شيء .

« ومعنى هذا إذن أن المفظين : تشاؤم وتفاؤل - هما في حاجة إلى التحديد » (Actuelles, p 216-217) .

والمشكلة الكبرى في نظر كامى هي مشكلة الشر في العالم ، وإنه ليشرح بعمور مثابه لعمور القديس أو غسطين قبل اعتناقه المسيحية لما أن قال : « كنت أبحث من أين أتى الشر ، فلم أخرج من ذلك بطائل » . لكن لم يكن في وسع كامى - وهو العارى من الإيمان - أن ينتهى إلى ما انتهى إليه صاحب رؤيا أوسنيا ، فثله محروم من نعمة الرؤيا الخارقة . لهذا أصبحت المشكلة الرئيسية للإنسان عنده هي : كيف يحارب الإنسان الشر « دون أن يرفع رأسه إلى السماء حيث الله صامت » كما قال كامى في رواية « الطاهون » .

فلسفة التمرد والثورة

الوجود إذن لامعقول ، والموقف الوحيد الخليق بالإنسان هو الثورة .

لكن ما الثورة ، ومن هو الثائر ؟

أودع كامى خلاصة آرائه فى الثورة فى بحث صغير نشر فى مجموعة بعنوان « الوجود » Existence ثم توسع فيها من بعد فى كتاب ضخم بعنوان « الثائر » L'homme Révolté نشر فى نهاية سنة ١٩٥١ ، فأثار عاصفة عنيفة من النقد من مختلف الجهات حتى المتعادية منها . واضطر كامى إلى الرد على بعض هذه الحملات ، لا لأن الجدل مطلوب من الناحية الأدبية إذ ليس على الفنان إلا أن يخلق ثم يصمت (ص ٢٧) ، بل لأن الأمر يتعلق بشئون عامة ومذاهب سياسية ، والكاتب الذى يسمح لنفسه بمعالجة الشؤون العامة يلتزم بالألا يدع الناس يشوهون آراءه أو يزيفونها .

وقبل أن يظهر الكتاب بقليل نشر منه فصل فى مجلة « مكراسات الجنوب » Cahiers du Sud فنقده أندريه برينتون Breton زعيم المذهب فوق الواقعى (المريالسم) فى فرنسا ، لأن الفصل تناول لوتريامون Lautréamont ، وهو الكاتب الذى مجده أصحاب هذا المذهب .

ولما ظهر الكتاب حمل عليه الماركسيون حملة شديدة لم تخل من أقذع الفتائم ، حتى أنهم بعضهم بأن الأمريكيين هم الذين دفعوا له ثمن كتابة هذا الكتاب . وثلك شائعة معروفة من الكتاب الماركسيين فى مهاجمة خصومهم فى الرأى . وكان أحمد هؤلاء حملة عليه فكتور لوديك Leduc فى صحيفة « الأومانيتيه » L'Humanité الصحيفة الشيوعية المشهورة ، ثم بيرى هرفيه Pierre Hervé فى مجلة « النقد الحديث » . ولم إنعما يهاجموه لأنه

لم يمجّد ثورة القرن العشرين - الثورة الروسية - وأبرز تناقض الثورة الماركسية ، وحمل على أقطاب الثوريين الذين يمجّدون الماركسيون مثل سان جيست Saint-Just .

وهاجم القوضويون لأنه لم ينصف زعيمهم ما كوني ، واتهمه بالتناقض الثوري والسلبية ، وجمع بينه وبين الشيوعية الروسية .

وهاجم المسيحيون المتدينون لأنه يرفض الميتافيزيقا وما تقتضيه مما يدخل في نطاق الفلسفة المسيحية ، ولأنه يمجّد المذاهب المتبدعة المنحرفة عن المسيحية مثل : الغنوصية والمتطهرين (الكاثار) .

لكن الهجوم الجدى البناء لهذا الكتاب إنما جاء من جانب الوجوديين في مقال نشرته مجلة « الأزمنة الحديثة » التي يشرف عليها جان بول سارتر ، فرد عليه كامى برسالة طويلة في ٣٠ - ٩ - ١٩٥٢ . وفيه يأخذ كاتبه على كامى أنه لا يضيف للاقتصاد والتاريخ دوراً حاسماً في نفوس الثورات ، وينعى على كامى أنه لا يحفل بشقاء الجائعين ، وأنه يمينى الفرقة إلى حد بعيد ، وأنه ذو نزعة مثالية - والمثالية عند هذا الكاتب رجعية - وأنه لم يهتم اهتماماً كافياً بالتقاليد الثورية الماركسية .

وكان سارتر قد بدأ يغازل الماركسية ، مما جعل الفراق بينه وبين صديق الجهاد الصدوق ، ألبير كامى ، أمراً لا مفر منه .

فإذا قال كامى في هذا الكتاب حتى يهاجم كل هذا الهجوم من أقصى اليمين حتى أقصى اليسار ؟

من هو الثائر ؟

الثائر هو الذى يقول : كلا ! اسكنه فى الوقت نفسه يقول : نعم ! فالعبد الذى يظل طول حياته يتلقى الأوامر ، تأق على لحظة مفاجئة يرفض فيها أمراً أصدر إليه . فما معنى هذا الرفض ؟

معناه مثلاً : أن الأمور قد طالت أكثر مما ينبغي ، أو أن سيده تجاوز الحد ، أو أن نعمة خدا يجب الوقوف عنده أو : إلى هنا وكفى ، أما بعد هذا فلا . وبالجمله فإن قوله « لا » يؤكد وجود حد ، وأنه يرفض أو ينكر على الآخر أن له الحق في التدخل في أمور معينة أو الأمر بغير الواجب . وأعني بذلك أن الثائر أو المتمرد يؤكد حقاً له قبل الآخر ، ويضع حداً لدعاواه ، ويطلب من الآخر أن يقر له هذا الحق أو أن يقيم وزناً لهذا الاعتبار . فعلى الرغم من أنه عبد ، فإنه يشعر رغم ذلك بأن له نوعاً من الحق لا يستطيع السيد تجاهله ، وإن كان السيد الحق في استعباده ، فإن لهذا الاستعباد حدوداً يجب على اللولى أن يقف عندها ولا يتجاوزها إلى ما بعدها .

وفي هذه الحركة من النفور التي يقوم بها الثائر ضد التدخل في حقوقه - يقوم نوع من التمسك من جانب الثائر بقدر من كيانه . وهذا يضمن نوعاً من الحكم التقويى ، يؤكد وجوده لجأه ، بمد أن يكون قد عيل صبره ورضى طويلاً بالإذعان الكظيم واليأس . فيفضل وضماً على وضع ، أى يضع تقويماً للأشياء .

وهذا كله إنما يتم أولاً عن طريق لفظة ومى تلبه الإنسان إلى أن نعمة قدراً من نفسه يشمله كائناً هو نفسه ، فيحس بهوية لم يحس بها من قبل إحساساً حقيقياً . لقد كان العبد يحتمل كل ما اقتضاه للولى منه من قبل ، بل لعله قد تلقى منه أوامر أقسى وأدمى إلى الثورة والتمرد من هذا الأمر الأخير الذى دفعه إلى الثورة ، لكنه صبر عليها ، وكان سكوته علامة على هذا الصبر . ثم تأتى لحظة يفقد فيها صبره فيثور ، وتعد ثورته إلى ما سبق أن قبله عن ضيم واستسلام .

« فالعبد ، في اللحظة التى يرفض فيها أمراً مهيناً من سيده ، يرفض في الوقت نفسه حالة العبودية التى هو فيها . بل قد يتجاوز الحد الذى وضعه لنفسه (أى مولاه) ، ويطلب الآن أن يعامله معاملة الند . لما كان في البدء

مقاومة ثابتة للإنسان ، تصبح هذا الإنسان نفسه بكل كيانه وبصبح هو إياها . يتلخص فيها . فهذا القدر من نفسه الذي شاء أن يحترم ، إنه ليضعه الآن فوق كل ما عداه ، ويعلن أنه يفضل على كل شيء ، حتى الحياة نفسها . لقد كان من قبل يقيم على نوع من المساومة والتسليم ، وها هو ذا يلقى بنفسه فجأة (« ما دام الأمر هكذا . . . ») في « الكل » و « اللاشيء » فينبثق الوعي مع الثورة (ص ٢٢ من « الثائر ») .

ويظهر فكرتي « الكل » و « اللاشيء » يدل على أن الثورة ، وإن كانت تتعلق بأمر شخصي خالص في البداية ، فإنها تثير مشكلة الفرد نفسه . فإن الثائر بقبوله أو استعداده للوثة فداء لثورته يكشف بهذا عن كونه إنما يضعى بنفسه من أجل خير يقدر هو أنه يتجاوز مصيره هو الخاص . وإذا كان يفضل فرصة للوثة على أن ينكر عليه الحق الذي يدافع عنه فمعنى هذا أنه يضع هذا الحق فوق شخصه ، أهى أنه إنما يفعل باسم قيمة ، قد تكون فكرتها غامضة لديه بعد ، ولكنه في القليل يفهم بأنه يشارك فيها سائر بني جنسه . وهذا يفند ديموي الفلسفات التاريخية المفض التي تزعم أن القيمة إنما يظفر بها في نهاية الفعل ، وليست مفترضة مقدماً قبله . والحق أن تحليل معنى الثورة يدل على وجود طبيعة إنسانية ، لا كما تقول للذاهب المعاصرة (وكما يقصد هنا خصوصاً الوجودية) . وإلا لما الداهى للثورة إذا لم يكن ثم شيء ثابت في ذاته خلاق بالمحافظة عليه ؟

وآية ذلك أن حركة الثورة ليست في جوهرها حركة أنانية . أجل ، قد تكون نعمة دوافع أنانية ، لكن الثورة تكون ضد الكذب كما تكون ضد الاستبداد .

وآية ذلك أيضاً ، أن الثورة لا تنفأ بالضرورة عند للضطهاد أو للستبد به وحده ، بل قد تتولد أيضاً من منظر الاضطهاد الذي يعانيه الآخرون ، وفي هذا شعور متبادل مع الغير . والشاهد على ذلك ما كان يقع من انتحار

بعض الإرهابيين الروس احتجاجاً منهم على جلد زملائهم في معسكرات الاعتقال والنفي . ولم يكن ذلك بسبب للصلحة المشتركة بين هؤلاء المذبذبين ، بقدر ما كان شعوراً بأن للصير واحد .

ويأخذ كامي على ماكس شيلر (Max Scheler) الفيلسوف الألماني المتوفى سنة ١٩٢٨) أنه في بحثه عن « الدحل » (راجع في ذلك كتابنا « نيتشه ») يخلط بين الدحل وبين الثورة ، مع أنها مختلفان تماماً . إن صاحب الدحل يسر لما يلقاه خصومه من عذاب ، ويؤيد هذا ما قاله ترتليانوس ، اللاهوتي المسيحي الكبير ، من أن أكبر مصدر للنعيم في العالم الآخر هو مشاهدة الأباطرة الرومانيين يصطلون نار الجحيم وهي الفكرة نفسها التي يشعر بها المهذبون من الناس وهم يشاهدون عمليات الإعدام . أما الثورة ، فعلى العكس من ذلك ، تقتصر على إنكار الإذلال ، دون طلبه للآخرين . ولكن ليس معنى هذا أن كل ثورة خالية من الدحل ، إنما المقصود هو أن الثورة تتجاوز فكرة الدحل من جميع النواحي .

الثورة الميتافيزيقية :

على أن ثمة ثورة عامة على الوجود ، لا على حالة من حالاته . وهذه الثورة العامة هي ما يسمته كامي باسم الثورة الميتافيزيقية ، ويعرفها « بأنها الحركة التي بها بشور المرء على حاله وعلى الخليقة كلها . إنها ميتافيزيقية ، لأنها تعارض في سلامة الغايات الخاصة بالإنسان وبالخليقة بأسرها . فالعبد يحتاج على الوضع الذي يفرض عليه في داخل حلقه ؛ أما الثائر الميتافيزيقي فيحتاج على الوضع المقدر له بوصفه إنساناً . والعبد الثائر يؤكد أن فيه شيئاً لا يقبل المعاملة التي يعاملها به سيده ؛ أما الثائر الميتافيزيقي فيعلن خيبة أمه في الخلق . والأمر بالنسبة إلى كليهما ليس مجرد نفي بسيط لحب ؛ بل في كلا الحالتين نجد حكماً تقويمياً باسمه يرفض الثائر الرضا بالوضع الذي وضع فيه . - والعبد الثائر على مولاه لا يهتم بإنكار هذا المولى بوصفه موجوداً ؛ بل ينكره بوصفه مولى ، إذ ينكر عليه الحق في إنكار هذا العبد بوصفه

صاحب حق . فالمولى يسقط بالمقدار الذى لا يستجيب فيه لحق يريد أن يحمله ، (ص ٣٩) .

إن التأثير الميتافيزيقي يشور على عالم محزق كي يردده إلى الوحدة : إنه يعارض مبدأ الظلم للنفسى فى العالم مبدأ العدل القائم فى نفسه . وهو لا يريد فى البدء غير رفع التناقض للوجود فى الدنيا ، وإشاعة العدل بين الناس جميعاً إن استطاع ، أو الظلم بينهم جميعاً أيضاً إذا اضطر نهائياً إلى ذلك . وحتى يبلغ هذه الغاية ليس أمامه غير الاحتجاج والتشديد بالتناقض والظلم والمزق .

التأثير للميتافيزيقي يريغ إلى الوحدة السعيدة ، ضد آلام الحياة والموت . إنه ينكر للموت ، وفى الوقت نفسه يرفض القوة التى تلزمه بالحياة فى مثل هذه الحالة التى تنتهى - ضرورة - بالموت . لكن هذا لا يقتضى أن يكون التأثير الميتافيزيقي بالضرورة ملحداً ، بل يقتضى فقط أن يكون مجدفاً . فهو يهدف باسم النظام ضد عالم القوضى ، وباسم العدالة ضد عالم يشيع فيه الظلم ، وباسم الحياة ضد دينا تنتهى دائماً بالموت . وأكبر دليل على اعترافه بتلك القوة ، أنه يشور عليها ، شأنه شأن العبد الذى يشور على سيده ، وهو بهذا إنما يؤكد وجوده . ولهذا يؤكد كائى أن الثورة الميتافيزيقية ليست هى والإلحاد أمراً واحداً (ص ٤١) .

إنما يريد التأثير الميتافيزيقي أن يأخذ على عاتقه إشاعة الوحدة فى المحزق ، والعدل فى العالم القائم على الظلم ، والاستعاضة عن الموت (مع الإقرار به طبعاً) ببديل عليه سبيل الخلاود .

ثم يستعرض كائى لوحة طويلة لثورة للميتافيزيقية تبدأ من الشيطان : إبليس الذى أبى أن يطيع أمر الله ويسجد لبشر خلقه من طين ، على حين أنه أى إبليس ، من نار ، والنار عنصر أشرف من التراب . ويعرض بعده

أبرومثيوس ، الثائر على الآلهة عند اليونانيين ، فيصوره بأنه ليس ثائراً على الخليفة كلها ، بل على زيوس وحده ، لأن اليونانيين كانوا يؤمنون بالطبيعة وأنه لا مناص من الخضوع للقدر ، بل الآلهة أنفسهم خاضعون له .

وتأتى للسمعية فتحاول الوقوف ضد هذه الثورة للبتافيزيقية ، بأن تضع المسيح وسيطاً بين الله والمخلوق ، وقد جاء ليحل مسألتين رئيسيتين هما : الشر والموت . وكان الحل بأن يحمل هو بنفسه عبء كليهما فيثألم ويصلب . — وتزيد الغنوصية في الوسطاء بين الخالق والمخلوقات .

لكن الثورة للبتافيزيقية الحقيقية إنما تبدأ — في نظر كاسي — عند نهاية القرن الثامن عشر ، تبدأ بأديب غريب الأطوار ، هو : للماركيز دي ساد Sade الذى رد الطبيعة إلى الجنس ومجد الجريمة ، وغالى في الشهوات ، وطالب بالحرية المطلقة ، وفي الوقت نفسه وجد العدالة في أن يدفع للره ثمنها كله ولو بالموت وبالغ في ثورته حتى قال : « إننى أكره الطبيعة . وأود لو قلبت خطتها رأساً على عقب ، واعتزنت طريق سيرها ، ووقفت بحجة الكواكب ، وحطمت الأجرام المعلقة في الفضاء وما يحسك بها ، ودافعت عما يضر بها » . وهذه الثورة العارمة بدأ « ساد » سلسلة التأثيرين المحدثين من الثورة الفرنسية حتى اليوم ، وإن لم يأخذ أحد بمبدأ واحد مما قال به ، بل قامت الثورات بمبادئ أخرى مخالفة تماماً لما ذهب إليه في جرحه الجنونى للدمر .

فالأدباء الرومنتيكيون الثائرون قد توالوا — بيرون وشيل فى إنجلترا ، وفيني فى فرنسا ، ولرمونتوف فى روسيا — وإن اختلفوا فى الحلول التى يقدمونها : فيرون ليس أمامه إلا أن يلعن ويمجد ، وشيل يمجد « برومثيوس طليقاً » ، أى الإنسان حرأمن قيود الطبيعة والقدر . والفرد دثنى يقتصر على أن يجيب عن الصمت — صمت القدر — بالصمت أيضاً عن القدر ولرمونتوف يدهو إلى إنتهاب اللحظة الحاضرة من أجل « اتحاد قصير » لكنه خصب ، بين قلب محذب وبين العذاب » . ويدخل دوستيفسكى المعركة ، خصوصاً

بشخصية إيفان كرمزوف ، فتدخل بيرة جديدة ، هي التضامن الكامل مع جميع المعذبين في الأرض . فايفان يرفض أن ينال الخلاص إذا اقتصر عليه ، ولهذا يرفض السماء ، تضامناً مع سائر المعذبين .

وإلى جانب الأدباء قام المفكرون الثأرون ، وعلى رأسهم اشترو وبيتشه أما اشترو Stirner فيريد القضاء على الأفكار الأزلية الأبدية ، والإبقاء على « الأوحاد » L'Unique ، فيدعو إلى الفردية المطلقة التي تنكر كل ما ينكر الفرد ، وتعبد كل ما يعبد . وبيتشه يؤكد جانب الهدم من أجل إيجاد شريعة قيم جديدة تقوم كل شيء من جديد . ومن هنا كانت النزعة المدمية عند nihilisme ، التي تؤدي بدورها إلى إرادة القوة التي بغضاها سيوجد « الإنسان الأعلى » .

وهنا يعقد فصلاً عن النزعة فوق الواقعية (« السريالية » surréalisme) يصدره بتأويل لمذهب لوتريامون Lautréamont الشاعر الذي اهتدى به أنصار هذه النزعة ، وهو الذي مجد الشرف « أناشيد مالدورور » Chants de Maldoror فهاجم الإنسان ، « هذا الحيوان المتوحش » ولم يحف من هجومه شيئاً . أما « السريالية » فقوامها الثورة المطلقة ، والمصيان التام ، والتخريب المنظم ، وعبادة اللامعول . إنها دمرى ضد كل شيء ، ورفض لكل الحدود والقيود بإصرار واستفزاز وتحذوق ، انبثقت من حركة « دادا » Dada بإسكارها وهدمها لكل قيمة ولكل موروث ولكل ما وصل إليه الإنسان في كل الميادين . وزادت عليها أحياناً . فالسريالية تقدس — إن كانت تقدس شيئاً — هدم المعنى والتناقض فتقول : « ما الخير ؟ ما القبيح ؟ العظيم ، أو القوي ، أو الضعيف ؟ لا أدري ! لا أدري ! » .

وفي هذا أيضاً يقول زعيمها أندريه بريتون Bréton : « لما كنت غير قادر على اتخاذ قرار بشأن ما قدر لي ، وكان امتناع العدالة قد أصاب ضميري الأعلى ، فإني أمتنع من كسيف وجودي مع الأحوال الهزيلة المقدرة

لكل موجود في هذا العالم ، إن السريالية صرخة العقل وهو يشور
على نفسه ممتنعاً على تحطيم كل هذه العقبات ، ولهذا تعبش في غضب
جريح متواصل .

ونتحقيقاً لهذا البرنامج الهدام تبدأ السريالية فتؤكد أن الإنسان يرى ،
ولهذا يجب أن تعطيه كل القوة ، لكنها في الوقت نفسه تسمح لنفسها
بتمجيد القتل والانتحار ، حتى زعم أندريه بريتون أن أبسط عمل يقوم به
السريالي ، هو النزول إلى الشارع بمسدس في اليد ، وإطلاق النار على الجماهير
حينما اتفق !

وطبعاً لم يفعل أى واحد من هؤلاء السرياليين شيئاً من هذا ، وإلا لما
بقى منهم أحد ! لكنه المجون الفكرى المطلق هو الذى أطلق على أنفسهم
هذا الجنون المطبق . ولما وجدوا في المجتمع أقوى ما يصددهم عن تحقيق
شطحاتهم الجنونية هذه ، انضموا إلى الحركات الهدمية المطلقة التي ترمى
إلى تقويض المجتمع من أساسه كله . ومن هنا كانت الاتصال الوثيق بين
السريالية وبين الماركسية والفوضوية وماشا كلها من مذاهب تدعو إلى تحطيم
المجتمع كله .

أما الهدف من هذا ، فهو عند بريتون : المزج بين الواقع والأحلام ،
والتسامى بالتناقض القديم بين المثالي والواقعي ، وذلك بالوصول إلى وضع
فيه يسقط التضاد ، بل التناقض بين الحياة والموت ، والواقعي والخيالي ،
والماضي والمستقبل . ولهذا كان أعدى أعداء السريالية المذهب العقلي الذي
يقول بعدم التناقض .

الثورة التاريخية :

تلك ثورة الأدب والفكر في القرن التاسع عشر والنصف الأول من
القرن العشرين ، وكانت نواكها في الوقت نفسه ثورة تاريخية ، أعنى سياسية

اجتماعية اقتصادية . ولن بعد الثورة ثورة حتى يسير فيها التغيير السياسي جنباً إلى جنب مع التغيير الاجتماعي والاقتصادي . أما مجرد التغيير السياسي فيسمى تعديلاً أو إصلاحاً ، لكنه إن بعد ثورة أبدأ . كذلك تختلف الثورة *révolution* عن التمرد *révolte* في أن التمرد ينقضي سريعاً ، إنه شهادة لا تماسك فيها ولا إحكام . أما الثورة فتبدأ بفكرة ، إنها إدخال للفكرة في سياق التجربة التاريخية ، على حين أن التمرد هو مجرد حركة تنفض من التجربة الفردية إلى الفكرة .

التمرد حركة لا نتيجة لها في الواقع ، واحتجاج فامض لا ينطوي على نظام أو مذهب ؛ أما الثورة فمحاولة لتكليف العمل وفقاً لفكرة ابتغاء تفكيك العالم داخل إطار نظري . لهذا ينفض التمرد إلى قتل أشخاص ، على حين أن الثورة تؤدي إلى قتل أشخاص ومبادئ في وقت واحد معاً .

ومن أوضح الأمثلة التاريخية على هذا الفارق ، تمرد اسبارتكوس في نهاية العالم القديم ، أي في روما سنة ٨٣ - ٧١ قبل الميلاد . فقد بدأت بسبعين هبداً وانتهت بسبعين ألفاً ، طالبوا فقط « بحقوق مساوية » مع للوطنين الرومانيين . لقد انتصروا على القوات الرومانية التي واجهتهم ، وزحفوا إلى روما ، لكنهم توقفوا أمام أسوارها ، إذ لم يكن يحدوهم مبدأ عام ومذهب شامل يحركهم ؛ فانصرفوا عن روما دون حرب ، وأخفق تمردهم . وانتقم الظافر كراسوس فعذب الآلاف منهم . وشبهه بهذا فتنة الرنج للشهورة في الدولة العباسية لما أن خرج العلوي ، على ابن محمد ، قائد الرنج بالبصرة سنة ٢٥٥هـ واستقر الأمر حتى سنة ٢٧٠هـ بمناصرة العبيد والربالين والسودان حتى قتل من المسلمين قرابة مليون ونصف مليون .

وعلى العكس نرى الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ تحاول أن تطبق نظريات روسو في واقع التجربة التاريخية ، خصوصاً بفضل سان جيسٲ Saint-Just الرأس للفكر الأكبر لهذه الثورة : إنهادين جديد ، له شهادؤه وقديسوه .

ومبادئ هذا الدين هي : تأليه الشعب بالقدر الذي تتفق فيه إرادة الطبيعة مع إرادة العقل . إرادة الشعب ، إذا هربت عن نفسها بحرية ، لا يمكن أن تكون غير تعبير كل من العقل . وإذا كان الشعب حراً ، فهو معصوم من الخطأ : « إن صوت الشعب هو صوت الطبيعة » . وللمبادئ التي يجب أن تحكم المجتمع هي : الحق والعدل ، والعقل .

لكن الحرية في نظر سان جيست قد تقتضي الإرهاب : « كل الأحجار قد أعدت لبناء الحرية ، وهذه الأحجار نفسها تستطيع أن تبني للحرية معبداً أو قبرا » - هكذا قال سان جيست . فكان من طبائع الأشياء أن أن تقتزن الثورة الفرنسية - في نظر هؤلاء - بالإرهاب !

ويستمر كامى فى تحليل الثورة الفرنسية : مبادئها ووقائعها . ويمضى منها إلى الثورات الاشتراكية فى أوروبا ، وبخاصة فى روسيا . ووقف وقفة طويلة عند الثورة الروسية الأولى سنة ١٩٠٥ ، ثم الثورة الروسية الكبرى سنة ١٩١٧ ، مقارناً إياها بثورتين أخريين فى السنوات الأربعين الأولى من هذا القرن ، هما القاشية والنازية ، مبيناً خصوصاً أن الثورة الروسية ثورة عالمية ، على حين أن النازية قومية ؛ الأولى تهدف إلى إيجاد المدينة الكائنة ، والثانية إلى سيطرة جنس معين . ويبرز خصوصاً جواب الإرهاب والتعذيب ومصادرة الحريات وامتهان الحرية الفردية فى هذه الثورات كلها . وهذا هو السبب فى هجوم الماركسيين عليه هذا الهجوم المقذع الذى أشرنا إليه فى أول هذا الفصل .

• • •

وينتهى كامى من كل هذا التحليل الدقيق الأصيل للثورات التاريخية إلى بيان أنها قد أفضت فى النهاية إلى الثورة على المبادئ التى بدأت فنادت بها . بدأت بتمجيد الإنسان ، فانتت إلى إنكار مجرد حقه الطبيعى فى الحياة ؛ وبدأت بالدعوة إلى الحرية ، وانتهت بمصادرة كل حرية ؛ وبدأت

بالثورة على الموت ، فانهت إلى تحليل الموت لكل مخالف للمذهب ، وبدأت بالصراع ضد الشر ، وانتهت بأن فرضت الشر على الناس .

ولما كانت هذه الثورات التي هاجها كامي تشمل ثورات بورجوازية وأخرى اشتراكية ، ثورات عقلية وأخرى لا عقلية ، حتى لم يكن أن يقال : إن تحليل كامي هو « ثورة على كل ثورة » - فإنه كان من الطبيعي أن يكون كتابه هذا هدفاً للهجوم العنيف من جميع الجهات .

هنا ويحق للتقارىء إذن أن يتساءل : باسم ماذا إذن كانت ثورة كامي على كل ثورة ؟ أليس مبدأ جديد يعارض به مبادئ هذه الثورات كلها ؟ كلا ! فهو لم يأت بأى مبدأ جديد ، اللهم إلا أن يكون مبدأ « اللامعقول » .

لهذا فإن الجواب الوحيد عن هذا التساؤل أن يقال : إنه باسم اللامعقول ، أهى أن كل ما فى الوجود غير معقول ، فاركامى على كل « ثورة » وثورته هى ثورة كسائر الثورات ، خصوصاً والتناقض ظاهر فى ضربه المذاهب بعضها ببعض .

لكن كامي لا يريد أن يقف هذا الموقف السلبي ، إنما ينتهى إلى موقف إيجابي . إنه يعترف بأن الثورة عصب الوجود ، وأنها حركة الحياة نفسها ، ولا يمكن المرء إنكارها دون أن ينكر الحياة نفسها . ونداؤها الأصنى بولد وجوداً . وهى ، لهذا ، حب وخصوبة ، وإلا لم تكن شيئاً . والثورة كرم وجود ، وإلا فإنها إذا لجأت إلى الانتقام أكرت أسوطا واستعالت إلى حقد وطنيان . أجل ! الثورة مشاركة فى الكفاح لتحقيق مصير مشترك . لكن حذار من التفاؤل ، فلا فائدة منه فى شقائنا الذى نعايه ! وعلينا بالشجاعة والعقل . وليس فى وسع أية حكمة أن تقدم أكثر من هذا . بالثورة ستمتددم أبداً بسور الشر الذى لن نستطيع معه أن نفعل أكثر

من أن تتخذ منه تكأة جديدة للوثوب . وليس في وسع الإنسان إلا أن يسمى لتخفيف الشقاء في الدنيا . لكنه مهما سعى فلن يقضى أبداً على الظلم والآلام .

لهذا كله يختم كلى كتابه بنبرات فيها إفرقة رجاء : « سنختار نحن الأرض الأمانة ، والفكر الجريء القنوع ، والعمل الناصع الواهي ، وسخاوة الإنسان الذي يعرف . وفي النور سيبتى العالم مناط حبنا الأول والأخير . إن إخواننا يتنفسون تحت السماء نفسها ، والعدالة حية . هناك يولد السرور الغريب الذي يعين على أن نحيا ونموت ، وإنا نرفض تأجيله إلى ما بعد . إنه - على الأرض المتألمة - الروان الذي لا يتعب ، والطعام المر ، والريح العاتية القادمة من البحار ، والفجر القديم والجديد معاً . وبوساطته ، ومن خلال المعارك ، سنعيد تقويم روح العصر . وعلى قة التوتر الأهل سينطلق السهم مستقيماً ، انطلاقاً كلها شدة وكلها حرية » .

هذا رجاء الإنسان ، ممزوجاً بطعم الرماد ، لأن الثورة لن تنتهى أبداً حتى يموت آخر بني الإنسان .

العارف الروسى : نقولا برديايف

فى الحاضر ماض يصرخ فى طلب الحياة على لسان نمر خارق يشتف من الينبوع الأصيل ، وإن استقى من تراب الواقع الحى ، فتراه يتناول بروحه إلى الأعصار الأولى حتى يعيش فى إيمان الوحي العنصرى ، ويخيل إليك أن الطبيعة نفسها قد مالآته على هذا التوجيه فأفاضت عليه من القسمات البدية ما يلبس على الناس تجسده لتلك القيم الأولية . ولكيلا يرد العصر عنه فلا يصبح متوحداً أو ظاهرة غريبة أدمى إلى حب الاستطلاع المشدود منه إلى التقدير المشترك والاتباع السخى ، تشاهده يشارك فى التيارات الفكرية البارزة المصرية فيحيط بدقائقها ويغوص على حقائقها ، وقد يعمى فى التمويه حتى ليخيل إلى الناظر العابر ، بل والناظر للتفطن ، أنه من أهلها ، والواقع أنه ما تظاهر بالمشاركة فيها إلا ليبدو أقدر على الانقراض عليها والانتقاص من أطرافها . لكن انزع الطلاء ومزق الحجب ، تتكشف لك حقيقة طارية يذهل من هولها المفتونون ، بيد أن البراعة كل البراعة فى نزع الطلاء وتمزيق الحجب ، لأنها من الدقة واللباقة بحيث لا تنقاد إلا لليد الصانع . وهيات أن تظهر بها إلا بعد صراحة جارحة وقحة فيها استعمال بديل .

وتلك « الأولية » تلبس وداءين : صفاء الدين ، وأصالة الحكمة . وكان أصحابها يعبرون مباشرة عن الظاهرة « الأولية » بالمعنى الذى لهذا التعبير عند جيته^(١) ، وإن كانوا فى الواقع لا يتعلقون إلا بجباب منها محدود ، يصورون مشاكل الواقع وفقاً له ، ويلونون نظراتهم فى الأحياء والأشياء والمذاهب بألوانه . وتظاهروا بالتسليم ببعض النواحي فى المذاهب المعارضة إنما هو احتيال لينطلى عليك إغراؤهم المدسول بالآرضى الرائف .

(١) راجع كتابنا « اشينجلر » الفصل الثانى و « الديوان الشرقى » التصدير تحت

هوان « جيته والدين » القاهرة سنة ١٩٤٤

ولعل أبرز من يمثلون هذا الاتجاه في هذا العصر شخصيتان ممتازتان لها كبير الأثر في التوجيه الروحي المعاصر ، أولاهما : هرمن كيزرلينج ، الحكيم الألماني صاحب مدرسة الحكمة ، والمارد الأشقر الذي انطوى على القوى الأرضية في كلمة ارتوت من أمواج الكنج المقدسة ، وطوفت على الأرض في نزعة عالمية تمتد أصولها إلى غوامض الأسرار الكونية ، وقد توفي في نيسان سنة ١٩٤٦ ، أما الآخر - وهو موضوع حديثنا الآن - فهو نقولا برديائف ، العارف الروسي الأكبر .

عريض الجبهة ، مبسوط الهيئاً ، في نظراته رقة ، وفيها مكر أليف ، وفي قلماته قوة ، وإن اتسمت خطوطها بالصفاء المتفتح على الآفاق القسيحة ، ورأس جميل يشع منه نور النبوة في تشابه غريب ورؤس الأنبياء في الرسم الجداري الذي صنعه ميكلانجلو في القبة السكستية ، وقد أحاط به شعر جفال زاد من مهابة وروعة طلعه .

ولد في سنة ١٨٧٤ بمدينة كييف من أسرة نبيلة تضرب أحرافها في التقاليد الحربية الروسية الأثيلة ، بيد أن جدته كانت فرنسية كاثوليكية هاجرت إلى روسيا ، ثم أرسل شأن لداته - إلى للدرسة الحربية في كييف فلم يطب لها مقام ، فالتحق بالجامعة حيث درس العلوم الطبيعية والقانون . وفي كييف ذلك البلد العتيق الذي كان العاصمة الروحية زمناً طويلاً فأبدعت الأساطير الرائعة التي تدور حول الأمير فلاديمير (سنة ١٠٠٠ ميلادية) ومنضدته للمستديرة - عرف شخصيتين ممتازتين سيكون مصيرهما معه في للننى بباريس هما مرج بولجاكوف الأستاذ اليوم بالمعهد الأرثوذكسي بباريس ، وليون شستوف صاحب الأبحاث العميقة عن كيركجور وتولستوي ودوستويفسكي للتعرف منذ عهد قليل . وشارك في حركات الطلاب الاشتراكية الديمقراطية فتنق إلى فولوغا بشمال روسيا ، وكان من رفقاته في الننى سافنسكوف الإرهابي الشهير ، ولواتشفسكي الذي صار له في دولة السوفييت مكانة ظاهرة فأصبح مندوب الشعب في التعليم العام .

ولكن كانت روسيا في ذلك الحين تجعل قبلتها الروحية الأولى ألمانيا ، فكان الفكر الألماني ممثلاً في مختلف رجاله ، أخطر الأثر في التكوين الروحي للطبقة المعروفة باسم « الانتلجنسيا » ، وهي طبقة لا تعنى بالضرورة رجال الفكر ، بل تعنى كل المشاركين بحماسة في الشؤون السياسية سواء أكانوا من أهل الفكر والثقافة أم لم يكونوا . وكان هيجل — على وجه التخصيص — بالغ النفوذ هو وأتباعه ، خصوصاً أصحاب الليبرالية من مدرسته وعلى رأسهم غيورباخ واشتروس وماركس . ولعل هؤلاء الشباب الروس لم يعبدوا ماركس آنذاك إلا بوصفه هيجلياً غصب ، وماحاستهم للماركسية إلا حماسة للهيجلية كما فهمها ماركس ، أو بالأحرى كما أفسد فهمها ماركس ، لهذا كنت ترى الصفوة المثقفة من الروس ظمأى إلى الثقافة الألمانية العميقة ، ولا ترى لها كعبة روحية تقصدها غير برلين أو هيدلبرج أو غيرها من مدن الجامعات في ألمانيا ، فلا تكاد تسنح لها فرصة الذهاب حتى تبادر باغتنامها ، لدرجة أنك لا تكاد تذكر شخصية روسية على جانب من التفوق العقلي لم تدرس في ألمانيا أو تزورها فتطيل الزيارة تزوداً من ثقافتها الرفيعة .

لهذا فإن نقولا برديايف لم يكذب يطلق سراحه من منفاه في فولوغدا حتى ارتحل إلى ألمانيا للدراسة في جامعاتها سنة ١٩٠٣ وبخاصة في هيدلبرج ذات العراقة الموهلة في تقاليد الحكمة والمعرفة الإنسانية . وهذا في أحضان الغابة السوداء بما فيها من أسرار روحية وكوامن روحية ، راح يستعيد نفسه ويلتمس سبيله الحق . وسبيله الحق أن يكتشف ذاته الأولية ، ذاته الروسية بما تنطوى عليه من خوارق وعموض ونصوف ونزعات لامعقولة ونزوات فيها خليط من الأفكار الشاذة حتى المرض ، المتناقضة حتى القلق ، روح الاستبس المستسلم لغوامض الأسرار الكونية ، هذه الروح المريضة وفي مرضها سر شفاؤها . لقد كان خاضعاً إبان مقامه في كيف لتأثير كارل ماركس وفريدريش نيتشه وكنت وإبسن . ولكن هؤلاء ما كانوا في الواقع إلا بضاعة مزجاة إلى روسيا في غير السجام واضح مع روحها الحقيقية التي

أثينا على وصفها ، لهذا تأثر بهم من تأثر لا بروحه ، بل بعقله ، لما أبعد الفارق بين روح هؤلاء ، الروح الشمالية المتوثبة إلى اللانهاى ، وبين روحها هي ، روح السهل المذهن لقوة غامضة !

أجل ، كان الإعجاب شاملا كاملا هؤلاء في روسيا ، لكن من جاب قوى النزعة الغربية ، لا من جاب الممثلين الحقيقيين للروح الروسية ، هؤلاء الأخيرون بذومهم على خلاف ، وانطوا على قواهم يفتنون في أتاويها - التي رأت عليها ألوان الطلاء الزائف الذي فرضه بطرس الأكبر على روسيا فرضاً - عن روحهم الأصيلة .

هناك نأى برديائف جاباً عن أولئك الهداة القديما : ماركس وبيتشه وكنت وكان عليه أن ينشد هداة جديدين ، وكان عليه كذلك أن يبحث عنهم بين الألمان - أليست الثقافة الألمانية هي التي لا معدل عنها عند كل رومى مثقف ؟ ووجد أولئك الهداة في أشخاص يمكن أن يكون بينهم وبين النزعة الصوفية الروسية أسرة رحم ، وعلى رأسهم : يعقوب^(١) بييه ، الصوفى الألماني للتلفع بالرموز الكونية « والسر الأكبر » - ثم شلنج ، الفيلسوف الرومنتيكى الضارب في فيافي الصوفية العقلية .

وانتهت حياة الطلب وبدأت حياة الكتابة ، وهو كان قد نشر من قبل في سنة ١٩٠٠ دراسة عن « لانجه والفلسفة النقدية في صلتها بالاشتراكية » فنقد لانجه صاحب تاريخ المادية ، من أساس مذهب المثالية . ثم نشر في السنة التالية كتابه الأول عن « الذاتية والفردية في الفلسفة الجماعية » محاولاً فيه أن يجمع مركباً من الماركسية والمثالية الكاثلية ضد مذهب الوضعية . وكتب دراسة في كتاب توفر عليه عديدون سنة ١٩٠٤ بعنوان « مشاكل المثالية » وعنوان هذه الدراسة : « من وجهة نظر سرمدية » ، تنبئ فيها لأول مرة

(١) راجع ما كتبه عنه في مقدمة « الدين » - القاهرة سنة ١٩٤٤ .

نوازه الجديدة إذ عرض فيها تطور المادية التاريخية نحو مثالية مسيحية .
وكان أصحاب هذا الكتاب يرمون من ورائه إلى الثورة على فريق لينين
والتوريين الماركسيين ، مستهدفين مع ذلك إلى إقامة العدل الاجتماعى
والديمقراطية الصحيحة في ثورة على القيصرية ، وهاجموا مرة أخرى أولئك
وهؤلاء في كتاب ظهر سنة ١٩٠٩ بعنوان : « مراحل » ، معنيين خصوصاً
بالمجموع على النزعة الإلحادية المتغلغلة في طبقة « الانتلجنسيا » .

فصار برديايف كاتباً حراً يدمر إلى العدل الاجتماعى المزوج بالروح
المسيحية . فكتب « الوعى الدينى الجديد والمجتمع » و « الأزمة الروحية
في طبقة الانتلجنسيا » . وفى أثناء مقامه بإيطاليا سنة ١٩١١ ألف كتاباً
بعنوان « معنى الفعل الخالق » وقد نشر في موسكو سنة ١٩١٦ . لكن
على الرغم من نزعتة الدينية هذه فقد وقع في عراق مع « المجمع المقدس »
فهاجمه في مقال بعنوان « خالق الروح » وهو يقصد به المجمع المقدس ،
الذى سرعان ما رفع أمر برديايف للقضاء ، لكن الحرب الكبرى الأولى
والثورة التى تلتها أطاحت بهذه القضية .

وفى سنة ١٩١٧ قامت الثورة البلشفية الكبرى في روسيا ، فانزمت خلالها
موقفاً حراً . فلا هو إلى فريق الثوار - لأنه كان يعلم ما تنتهى إليه هذه
الثورة من مصادرة لكل حرية ، ولا إلى فريق الروس البيض لأن هؤلاء
كانوا قد أفسدوا الأمور في روسيا من قبل إلى أبعد حد فاستعبدوا الأحياء
والأشياء . ثم هين فى سنة ١٩٢٠ أستاذاً فى كلية الفيلولوجيا والتاريخ
بموسكو ، وهناك ألف عدة كتب : عن « ليونتييف » Leontieff وعن
« معنى التاريخ » وعن « نظرة دوستيفسكى فى الحياة والوجود » ، لكنه
لم يستطيع نشرها إلا فى الخارج خصوصاً فى ألمانيا .

لكن أى له أن يمشى فى العهد الجديد ، ضاق بالعهد الجديد وضاق به .
هذا العهد الجديد فاعتقله فى السجن مرتين ثم نفاه أخيراً سنة ١٩٢٢ من

روسيا نهائياً ، فغادرها إلى برلين حيث نظم أكاديميته الدينية بمعاونة جمعية الشبان المسيحية الأمريكية ، وبقي بها ثلاث سنوات نشر في خلالها كتابه المعروف «عصور وسطى جديدة» . ثم غادر برلين إلى باريس سنة ١٩٢٥ فأنشأ فيها مجلة روسية بعنوان «السبيل» ، وتفرغ لكتابة مؤلفاته الرئيسية: «فلسفة الروح الحرة» (سنة ١٩١٧) ، «مصير الإنسان» (سنة ١٩٣١) ، «الأنا وعالم للوضوحات» (سنة ١٩٣٤) ، «مصير الإنسان في العالم المعاصر» (سنة ١٩٣٤) «الروح والواقع» (سنة ١٩٣٧) ، «الشيوعية الروسية : بنايها ومعناها» (سنة ١٩٣٧) ، وظل يحيا في باريس مشاركاً في بعض المؤتمرات الفكرية العالمية ، مرموقاً في الوسط الفكري بفرنسا ، ومنها في سائر العالم حتى توفي سنة ١٩٤٨ .

وبرديات قد استأنف الحركة القوية التي بدأت في روسيا في النصف الثاني من القرن الماضي وكان من رجالها تشادائف Tchaadaeff وإيفان كرويفسكي Ivan Kiréevski وألكسيس خومياكوف Alexis Khomiakoff ، ثم على وجه التخصيص فلاديمير سولوفيف . وكان سمي هؤلاء متجهين إلى تجديد النهضة الدينية في روسيا لما أن رأوا الفارق بين خصب الكنيسة الكاثوليكية وفقر الكنيسة الشرقية من حيث التطور الروحي ، فهذه الأخيرة لا تكاد تملك منه إلا ليتورجيا وعبادة الأيقونات ، فكلتاها تميز الأرثوذكسية الروسية من الكاثوليكية اللاتينية ، ولا يزال لملك الليتورجيا (للراجم والطقوس والأناشيد الخ) كل جلالها ، لكن هذا لا ينهض على قدميه إذا قورن بالتطور الفكري الكبير الذي مرت به الكنيسة الغربية خصوصاً في العصور الوسطى حيث تكونت العقيدة في صورتها العقلية للكلمة وشيدت كاتدرائيات فصحية لا تقبل في سموها ودقتها عن الكاتدرائيات القوطية الفنية . فتلبه أولئك النفر إلى واجبه في سبيل تجديد الحياة الروحية الدينية في تلك الكنيسة الشرقية ، ورأوا أنها كانت الأجدر بالسبق في هذا المضمار «لأن الشمس تشرق في الشرق» ، ومن الفرق يقع كل

نور ديني . فالشرق بسلمه الوحي ، والغرب بلد الحضارة . الشرق أقرب إلى
 يذابيع نفوسه كل حياة ، إنه ملكوت التكوين^(١) . « والشرق الذي يقصده
 هؤلاء هنا هو الشرق بالنسبة إلى أوروبا ، أي روسيا ، فنصوروا أن لها رسالة
 دينية خاصة هي كلها الأخيرة التي ستكون فيها النجاة لأوروبا ، ولن تكون
 دينية إلا في روحها ، أما في انطباقها فتشمل كل مرافق الحياة وبخاصة
 الاجتماعية . ومن ثم تبلورت الخصومة بين اللاتين والشرقيين : من
 يتجهون إلى أوروبا الغربية ، ومن ينطوون على نفوسهم في أطرار أوروبا
 الشرقية ، أعني الروسية . واستعرت بكل قواها بين الفريقين على النحو الذي
 أوضحناه في موضع آخر^(٢) على نحو لا يحتاج بعده هنا إلى فضل بيان . إنما
 نشير إلى بعض للمعان العامة التي انطوى تحت لوائها حمل هؤلاء .

وأولها فكرة الحكمة التي أخذها سولوفيف من للذاهب المستورة في
 القبالة ، ووفقاً لتجديداتها في سفر الحكمة أو سفر يشوع بن شيراخ في
 « العهد القديم » من الكتاب للقدس . ولكنه يحيلها إلى للسيحية بقوله
 إن الحكمة هي السيدة العذراء والحكمة هي الوحدة في الله ، وهي أيضاً تجليه
 للثالوث وطبيعته اليرمديّة .

ثم فكرة الإنسان الإله ، أي أن الغاية التي يجب أن يسمى إليها الإنسان
 هي التشبه بالإله ، على أساس الكلمة المشهورة التي قالها اثناسيوس : « صار
 الله إنساناً كيما يصير الإنسان إلهاً . » وهم في هذا الاتجاه يذهبون إلى حد
 بعيد بعض الصوفية المسلمين ، خصوصاً ابن عربي ومدرسته .

ثم لعبت الأفكار الأخروية دوراً خطيراً في توجيههم ، وكقدمة لها
 عنوا بفكرة للصير في الدنيا . ومن بين من أولوا هذه الناحية جل اهتمامهم

(١) بردهائف : « الفكرة الدينية الروسية » في « الروح الروسية » ص ٩ .

(٢) راجع كتابنا « العنجل » الفصل الثاني عند نهايته .

لقولا فيودوروف Feodoroff الذى رأى أن المهمة الكبرى للثقافة على طائفة المجتمع الإنسانى هى الكفاح ضد الموت ، لأن الموت حلة الملل وفقر الشرور ، والبعث هو الانتصار النهائى على الموت بفضل اللطف الإلهى والجهد الإنسانى معاً . ثم حل على النزعة الآلية فى هذا العصر ، فرأى الآلة رصراً على سلب الإنسان إنسانيته . كذلك على الاتجاه نفسه روزانوف (١٨٥٩ — ١٩١٨) Rosanoff ، لكنه وجهه فى اتجاه المشكلة الجنسية ، فأراد إصلاح العريضة الجنسية والأسرة فى اتجاه ينزع إلى تقديس الجانب الحسى ، إلى حد أنه دعا إلى قضاء شهر العسل فى الكنيسة أيضاً !

فى أثر هؤلاء جاء برديائف مزوداً بكل ثقافة العصر ، لجنح ناحية الفكر الفلسفى ، متأثراً خصوصاً بقيارين فى الفكر الألماني المعاصر : فلاسفة الحضارة ثم المذهب الوجودى . لكنه صيغ كليهما بروحه الدينية الروسية الصوفية . ففى فلسفة الحضارة رأى أن التاريخ الحديث هو تاريخ عظمة الأوهام ذات النزعة الإنسانية وانحلالها ، بمعنى أن مأساة هذا العصر الحديث تنحصر فى أن الإنسان قد شاء أن يستقل بمجابه الإنسانى فى المركب الإنسانى الإلهى الذى هو صنيعة الإنسان ، وذلك بتوكيد حريته بإزاء الله وبإزاء الكون معاً . فأفكر الإنسان صورة الله التى فى نفسه ، وذلك فى عهد النهضة . ثم جاء عهد الإصلاح الدينى فأفكر الحرية الإنسانية مسلماً القياد كله للطف الإلهى المباهر ، وإن أكد الحرية الدينية للإنسان بإزاء الكنيسة . وواكب هذا كله اتساع سلطان الآلة والنزعة الآلية فى تكييف حياة الناس ، فقضى على الحياة العضوية التى سلك سبيلها العصر الوسيط . وجاءت الديمقراطية والنزعة الفردية فزادت من فوضى الإنسان ، بأنه جعلت مقياس « الحقيقة » فى « الأغلبية » . وهذا كله من شأنه أن يزيد فى نزاع الإنسانية عن الإنسان .

لكن برديائف لا يريد أن يستلجج من هذا ما انتهى إليه اهبئجلر من أن هذه الأمور من أشرط ساعة الحضارة الغربية . بل يرى التاريخ يهق بجراه (١٤ — الفلسفة الوجودية)

قدماً في غير توقف أو عود . إنما رأى فيها ظلمات قد ألبخت بكلاهما على العالم ، كما حدث قبل نهضة العصور الوسطى ولن تلبث هذه الظلمات أن تتبدد . فتشرق « عصور وسطى جديدة » هي التي يتنبأ برديائف بأنها بسبيل انبثاقها عن صماء هذا العصر الحديث . فسيكون نعمة عود إلى ينبوع الأصيل ، إلى أصمق الوجود الأولى ، وهناك يبرز العالم الجديد يرغرف عليه لواء وثبة مسيحية كبرى من ذلك النوع الذي نشاهد إرهاباته لدى رجال النهضة الدينية الروسية الذين تحدثنا عنهم ، فتعود إلى الدين قوته الأولية ، ويستحيل المجتمع إلى « مشاركة عضوية حافلة » تكون تجسداً لمعنى تناول القربان في الطقوس الدينية لروسيا دور خاص في هذا التحول ، لأنها تمتاز من بقية أوروبا بأنها انتقلت مباشرة من العصور الوسطى القديمة (إن صح أنه كانت لها عصور وسطى قديمة بالمعنى الذي يفهم به هذا اللفظ بالنسبة إلى أوروبا الغربية) إلى العصور الوسطى الجديدة المقبلة . وما الباشقية الروسية إلا المرحلة الأولى من مراحل هذا التطور ، لكنها مرحلة يجب القضاء عليها في نظر برديائف ، لأن الماركسية وإن ردت إلى الإنسان كرامته في جعلها الإنسان سيد عمله وتحريرها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، فإنها مع ذلك قصرت لأنها تعوزها فكرة الشخصية الإنسانية ، ورأت في الإنسان كائناً تحدده العوامل الاجتماعية والاقتصادية وحدها ، فقضت على الفرد لحساب المجتمع ، وبزوال هذه الثنائية بين الإنسان الفرد والجماعة ، زال المعنى الحقيقي للإنسان ، فأشخصية . نعم إنه لا صلاح للعالم إلا إذا حلت المشاكل الأولية للحياة الإنسانية ، مشاكل الخبز والاقتصاد ، لكن الاقتصاد على هذا هو بعينه الفساد كل افساد . فليست آفة العصر في النظرة البورجوازية إلى العلاقات الاقتصادية بين الناس في المجتمع وحدها ، بل خصوصاً في النظرة البورجوازية إلى الحياة الروحية . غير أن برديائف يرى أن القضاء على هذه النظرة الأخيرة لن يأتي إلا عن طريق « التسليم بسر الصليب » (« المسيحية والواقع الاجتماعي » ، ص ١٦٩) ، ويرى أن هذا التوجيه لا يتفق مع الشيوعية لأنها نظرة ثمولية في الحياة بكل مرافقها ، وإنما يتفق مع الاشتراكية لأنها يمكن أن تقتصر على تنظيم الحياة

الاجتماعية والاقتصادية دون أن تتجاوزها إلى ميدان الحياة الروحية ، بل تدع هذه من اختصاص الدين ، الذى بآبى أن يستغل فرداً فرداً أو طبقة أخرى والمدنية الرأسمالية هى التى قضت على فكرة الله .

وهكذا يحاول برديائف أن يوفق بين الدين والاشتراكية كما حاول التوفيق بين الدين والوجودية ، شأنه شأن جبريل مارسيل Gabriel Marcel المفكر الفرنسى الوجودى الكاثوليكي المعاصر . لكنه من أجل هذا يضطر إلى ألوان من التأويل لكلا الطرفين المتباعدين حتى تتم المساومة ، وفى هذا التأويل من المغالاة والبعد عن الفهم المستقيم ما يخشى معه تشويه الجانبين ، على الرغم مما يحتمل به هنا من إيغال فى التمييز ووضع الفروق الدقيقة nuances حتى يلبس عليك الأمر فتراشه على مبتغاه . ومن هنا كان نعمة ما يدعو إلى التحصن من مكره الخلق فى كثير من الأحيان ، خصوصاً وله مهارة فائقة فى العرض والتحليل بحيث يفرى بك — إن لم تكن متنبهاً — إلى أن تسيره حتى النهاية فتماثله على نتائجها .

وأيما ما كان الأمر ، فنقولاً برديائف شخصية خليقة بالعناية وإن انسمت آراؤه بالرجعية المعسولة بإغراء الواقع الحى المموء .

جبريل مارسل

ولد جبريل مارسل في جوف من التجريد الروحي الذي يهزأ بالتجربة ، ويعيش فيها وراها ، متجاوزاً عالمه اليومي . وأولع بالأفكار والصور العقلية ، وناداه المجهول المستتر منذ بدء تفكيره ، فلم يحفل إلا بالمفكرين الصوفيين .

وكان أبوه كاثوليكي المولد والنشأة ، ولكنه سرعان ما انفصل عن الدين مؤثراً اللاأدرية التي دعا إليها تين وسينر ورينان ، على الكاثوليكية التي رآها حافلة بالأساطير غير المعقولة . ومع ذلك لم يكن شهوانى المنزع ، بل كانت حياته تنسم بالضبط والقناعة والحرص على أداء الواجب . أما أمه فكانت من أصل يهودي ، لكنها اعتنقت البروتستنتية في أشد أنواعها تحرراً من العقائد الجامدة ، وكانت تؤثر الشعراء المتشائمين في القرن التاسع عشر ، من ألفرد دي فيني حتى مدام آكرمن ، لأن شعورها بأن الحياة خلو من المعنى كان يسيطر على نفسها . وكانت تمسك الحق والاستقامة الخلقية .

ولد جبريل مارسل في السابع من شهر ديسمبر سنة ١٨٨٩ في باريس ، ابناً وحيداً لوالديه ، وكان أبوه موظفاً كبيراً في الحكومة الفرنسية تقلب في عدة مناصب دبلوماسية ، وكان مستشاراً للدولة ، ومديراً لأكاديمية الفنون الجميلة ، ومديراً لدار الكتب الوطنية ، وواحداً من كبار المثقفين في عصره . ثم عُيِّن في سنة ١٨٩٨ وزيراً مفوضاً في استوكهلم بالسويد ، وجبريل في التاسعة من عمره ، وقد قال يصف هذا الجو : « إن المناظر السويدية التي عرفتُ وأنا في سن التاسعة إبان الفترة القصيرة التي كان فيها أبي وزيراً مفوضاً في استوكهلم ، هذه المناظر المؤلفة من الصخور والأشجار والمياه ، وبقيت سنوات طويلاً أحسن إليها ، قد بدت لي خير ما يرمز إلى العالم الأليم الذي كنت أحمله في نفسي . » (« الوجودية

المسيحية « ص ٣٠٣ ، باريس سنة ١٩٤٧) . على أنه شاهد في مقولته ومطلع شبابه بلاداً جديدة أخرى في أوروبا وتعرف إلى آدابها . ثم عاد إلى باريس ودخل الليسيه بعد أن أقام في السويد ثمانية عشر شهراً . وهنا أحس بالضيق لأن الحياة في الليسيه تضاد الحياة الحرة الشخصية المفتوحة على المجهول ، التي عاشها في استوكهولم ، حراً من الدراسة ، يغشى أولاد الدبلوماسيين ، ويستطلع طلع هوالهم الغريبة . لكنه وجد في الإجازات الصيفية ما يعوض عن جذب الحياة في الليسيه . وكان أهله يعضونها في الجبال ، وفي أماكن مختلفة باستمرار . وكان يجد في هذه الأماكن الموحشة وطنه الذي يحن إليه ، لأنه كان يهوى اكتشاف أعماق الأبعاد ، « إن كل ما يهمني هو أن أكتشف موضعاً آخر يمكن أن يصير عندي هنا جوهرياً . لقد كان العالم يبدو لي آنذاك ، ولا شك أنه يبدو لي اليوم هكذا أيضاً ، على أنه للكان غير المحدد الذي ينبغي أن يسمى للرء فيه إلى مد منطقة الذات الباطنة إلى أقصى حد ممكن ، ونقليل منطقة ما يتصور بالتجربة ، أو يتخيل بطريقة مشوشة ، أو يعرف بالسمع ، وبالجملة ما لا يحيا للرء . واعتقد أنني مصيب حين أقول إن حبي للأسفار ارتبط دائماً بالحاجة التي أشعر بها إلى الاستيلاء على عالمي الباطن بالتوطن فيه قدر الإمكان . » (الكتاب نفسه ، ص ٣٠٦) ثم دخل السوربون حيث حصل على ليسانس الفلسفة ، وكان في الوقت نفسه يغشى محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس . ولما بلغ الثامنة عشرة كتب رسالة للحصول على دبلوم الدراسات العليا بعنوان « الأفكار لليتافيزيقية عند كولردج وعلاقتها بفلسفة شلنج » . ثم عين مدرساً للفلسفة في فندوم سنة ١٩١٢ ، وفي باريس ١٩١٥ - ١٩١٨ ، وفي صانص ١٩١٩ - ١٩٢٢ ، ولما قامت الحرب العالمية الأولى تبين أنه لا يصلح للخدمة العسكرية فالتحق بالصليب الأحمر الدولي ، وهذا هياً له أن يعاني الحرب من زاويتها الوجودية ، لا السياسية ، من حيث تأثيرها في النظام الأخلاقي للإنسان . واستقر في باريس نهائياً ابتداءً من سنة ١٩٢٢ ، وأشرف على بعض السلاسل

الأدبية ، وخصوصاً على سلسلة القصص للترجمة عن اللغات الأوروبية ، التي كانت تصدرها الناشر بلون تحت عنوان : « النيران المتقاطعة » . واشتغل بالنقد المسرحي في الصحف والمجلات الباريسية وخصوصاً « الفرنسية الجديدة » التي كان يصدرها جيد (عند الناشر جاليمار) و « الأبناء الأدبية » ، ولا يزال يتابع نقده المسرحي في هذه المجلة الأخيرة الأسبوعية *Nouvelles Littéraires*

ثم اعتقدت أواخر العلة الوثيقة بينه وبين الناقد الأدبي الكاثوليكي النزعة ، شارل دي بوس Charles du Bos (١٨٨٢ - ١٩٣٩) ، فتأثر مارسيل بنزحته الكاثوليكية . وبمناسبة رسالة كتبها إليه القصصى المعروف فرنسوا مورياك (ولد سنة ١٨٨٥) اعتنق جبريل مارسيل الكاثوليكية في سنة ١٩٢٩ ، وفي سنة ١٩٣٧ حصل على جائزة برييه Brioux الأدبية ، وفي سنة ١٩٤٨ جائزة الأكاديمية الفرنسية للأدب ، وفي سنة ١٩٥٦ حصل على جائزة جيته الهانزياسية ، ثم حصل على الجائزة الوطنية الكبرى الفرنسية سنة ١٩٥٨ . ثم عين في سنة ١٩٥٢ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في المعهد الفرنسي .

فلسفته :

وجبريل مارسيل يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنة ، ولهذا اتخذت تأملاته صورة اليوميات *Journal* . ولا نجد له أثراً فلسفياً على هيئة كتاب ، إنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات . ولهذا يصعب على المرء ، بل يستحيل عليه ، أن يستخلص من مؤلفاته مذهباً محكم الأجزاء معماري البناء ، شأن الفلاسفة ، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل كيركجور وميندي بيران ، قد كتبوا إلى جانبها كتباً مؤلفة تأليفاً يمكن من العرض المذهبي المتصل السابع . أما مارسيل فصاحب خواطر وشدرات ، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة ، وفي تقدم مستمر لا ينقطع ، ولا تكتمل أساريه . ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريرات وكناطر جانبية ، من مجموعها تتألف صورة .

وقد نشر مارسيل « يومياته » في مجلدين حتى الآن : المجلد الأول سنة ١٩٢٧ (في ١١ + ٣٤٢ صفحة عند الناشر جاليمار) ، وبمنوان « يوميات ميتافيزيقية » Journal Métaphysique ، والثاني بعنوان « الوجود والملك » سنة ١٩٣٥ (في ٢٢٢ صفحة ، وأضيف إلى اليوميات ٩٨ صفحة تحتوي ثلاث مقالات في عدم التدين المعاصر ، وتأملات في الإيمان والتقوى عند پيترفوست) عند الناشر أوبييه .

وله إلى جانب هذين المجلدين من اليوميات المؤلفات الفلسفية التالية ، وهي عبارة عن مجموعات من المقالات والأبحاث المختلفة التواريخ :

- ١ - « من الإباء إلى النداء » (عند الناشر جاليمار سنة ١٩٤٠ في ٣٢٧ ص)
- ٢ - « الإنسان المسافر » (عند الناشر أوبييه ، سنة ١٩٤٤ في ٣٥٩ ص)
- ٣ - « ميتافيزيقا رويس » (عند الناشر أوبييه سنة ١٩٤٥) وكان في الأصل بحثاً نشره في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » سنة ١٩١٧ - ١٩١٨ .
- ٤ - « وضع واقترابات عينية من السر الانطولوجي » ، بحث نشره ملحقاً مسرحية « العالم المكسور » (عند الناشر دكلية دي براوتر ، باريس سنة ١٩٢٣) .

٥ - « سر الوجود » في جزئين (عند أوبييه سنة ١٩٥٠) :

(أ) التأمل والسر . (ب) الإيمان والواقع .

٦ - « الناس ضد ماهو إنسانى » (في ٢٠٨ صفحة ، عند الناشر فييه كولومبييه سنة ١٩٥١) .

٧ - « الانسان المشكل » (عند أوبييه) .

٨ - « الكرامة الانسانية » (عند أوبييه سنة ١٩٦٤ في ٢١٩ صفحة) .

ومعلوم طبعاً أن جبريل مارسيل مؤلف مسرحى وافر الانتاج ، مثل الكثير من مسرحياته في ملاعب باريس وألمانيا وإيطاليا وسائر بلاد أوروبا ، ويتضمن جوانب فلسفية وأفكاراً عميقة لا بد من الاهتمام بها في دراسة شاملة عن فكره . ولكنها لا تعيننا هنا كثيراً .

اليوميات الميتافيزيقية

والمجلد الأول من « اليوميات الميتافيزيقية » ينقسم بدوره إلى قسمين :
يبدأ أولهما بتاريخ أول يناير سنة ١٩١٤ وينتهي بتاريخ ٨ مايو سنة ١٩١٤ ؛
والثاني يبدأ بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩١٥ ، وينتهي بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣ .
ولهذا كانت فقرات القسم الأول أطول بكثير من فقرات القسم الثاني .

وما رسل يصرح في مقدمة « اليوميات الميتافيزيقية » بأنه لم يقصد أساساً
إلى نفسه ، بل كان في نظره مجرد تحضير لكتاب دوجمايتي فيه يعرض
الأقوال الجوهرية التي انتهى إليها في تفكيره ، مترابطة قدر المستطاع .
لكنه كما تقدم في « اليوميات » تبدى له نفوره من طريقة العرض
الدوجمايتي ، وما في الموضوعات التي دار حولها تفكيره من طابع احتمالي
افتراضي . لهذا تخلى عن فكرة العرض المذهبي الدوجمايتي ، وآثر هذه
الطريقة : أمنى الخواطر والفكرات ، مادامت لا تقبل التنظيم المعهاري .
ورأى في ذلك ما يشير القاريء إلى أن يسلك معه نفس السبيل الذي سلكه
بما فيه من عقبات والتواءات .

والقسم الأول متميز تماماً من القسم الثاني . فالأول موجه ضد
الديالكتيك ، أو بالأحرى ضد كل مذهب يدمي تقويم الواقع بوسائل
ديالكتيكية ؛ ومن هنا أتم هذا القسم بالجفاف والإحكام المنطقي . أما
القسم الثاني فمختلف تماماً : إذ هو يعنى بالأمور التي يفتلها المذهب العقلي ،
بدهوى أنها تفلت من قبضة العقل ، مثل الاحساس ، اتحاد النفس بالبدن ،
وقائع النفس فوق السوية .

وجبريل مارسيل يبدأ من هيجل ليقتضى على هيجل ، شأنه شأن
كيركجور الذي كان له في مارسيل تأثير بالغ . فهو يبدأ من نقد هيجل لفكرة
المباشر كما يظهر ذلك النقد في مستهل كتاب « ظاهريات الروح » ، ويأخذ

عنه فكرة العلم المطلق التي تسود مذهبه . لكنه سرعان ما يعدل من هيجل إلى تلاميذه الأنجليز ، وخصوصاً برادلي وبوزل كيت ، غير أنه ينتهي أيضاً إلى رفض تفسيرهم .

ذلك أن مارسيل ينتهي إلى الأخذ بفكرة المباشرة ، ويوحد بين المباشر والمطلق ، ويصل إلى نوع من التجريبية ، لكنها تجريبية صوفية باطنة ، تلعب من التجربة الحية المباشرة ، وتستمد قوتها من المعاناة . ومن هنا يؤكد أولية الوجود ، ويأخذ في تحليل الأحوال العيانية للوجود .

يبدأ مارسيل فينقد الثنائيات المنطقية عند الهيجليين المحدثين الذين يعتقدون أنهم يستطيعون أن يرثقوا بين المطلق والظواهر ، بين الخالد والزمانى فى كل منسجم ، فلك أنهم لا يستطيعون فى الواقع الوصول إلا إلى القضاء على القيم التي يدهون أنهم يتجاوزونها . ويقرر أنه يبدو من المستحيل الانفلات من عرجة الواقع المنخرط فى الزمان من ناحية والواقع اللازمانى من ناحية أخرى (ونظام تفكيره لن يكون إلا الظاهر) . وإذن لما هو المخرج الثانى ؟ هذا المخرج يلزمنا بوضع المسئلة العامة للعلاقات بين الظاهر والواقع . « (يوميات ميتافيزيقية » ص ١٠ ، باريس سنة ١٩٣٥) .

ولهذا يدهو مارسيل إلى أن يستبدل بالمقولات العددية لكثرة والوحدة ، مقولات الملاء والنقص . يقول فى ١٨ أبريل سنة ١٩١٤ : « لازت أعتقد أنه لا يوجد أى سبب للقول بأن المقولات يستغرق بعضها بعضاً ، فثلاً كون الشخصية هى أعلى درجة نعرفها لا ينتج عنه أبداً أن كل شىء يمكن أو يجب أن يفكر فيه تحت مقولة الشخصية ، إن النقدية الجديدة الواحدة صحيحة . وأشعر بابتعادى مما أستطيع أن أحميه بالواقعية الكلية . » (ص ٩٣) .

وينتهى مارسيل من هذا إلى فكرة الذاتية ، بمعنى الذات الشخصية الوجودية . والشعور بالذاتية يتم فى حمل الايمان ، والايمان يتحدد بالمشاركة ،

وفكرة المشاركة من الأفكار الأساسية في مذهب مارسل . ويقصد بها أولاً مفهومها في الأفلاطونية الحديثة بخاصة ، بمعنى أننا نشارك في الـكون ، وأن بضعة منا تضم بضعة من الـكون . وفي هذا يقول : « الإيمان هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية » .

ولهذا ينتهي مارسل إلى دّفع المعرفة النظرية (أو العلمية) بأنها غير كافية سواء من ناحية الموضوع لأنها تقضى في الواقع على الظواهر التي تريد إخراجها ، ومن ناحية الذات ، لأنها تقضى على أشكال التوحيّد المتميزة من المعرفة .

وميزة الإيمان في نظر مارسل هو أنه يجعل للمرء يدرك أنه ليس مجرداً محضاً ، وليس العالم مجرداً محضاً ؛ بل يجتمع الموضوع والذات في فعل الإيمان ، كما يجتمع العلو والبطون (المهاينة) .

ويوغل مارسل في هذا الاتجاه في القسم الثاني من اليوميات ، فيؤكد أن للشبكة الليتافيزيقية هي في دأ أن يستعيد - بواسطة الفكر ووراء الفكر - عصمة جديدة ومباشراً جديداً « (ص ١٣١) أي أن حلم الليتافيزيقي هو أن يسترد الفردوس الذي فقده بسبب الفكر النظري .

ولكنه يفهم للمشاركة بعد ذلك بمعنى الشعور بالاعتماد التام بإزاء العلو الإلهي منظوراً إليه على أنه قوة مستقلة تماماً وحررة ، ويقول عن المشاركة إنها « تلك العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية التي هي السر المركزي في الديانة المسيحية » (« اليوميات » ص ٤٥) . فلم يعد يفهمها بالمعنى الأفلاطوني ، أي إعطاء طبيعة واحدة لجملة أفراد ، بل على أنها العلاقة الروحية بين حريتين توافق كل منهما الأخرى وتتعدان معاً مع احترام شخصية كل منهما .

ونظراً إلى الطابع « المشتت » لليوميات ، فإننا لا نملك إلا التحدث عن بعض المعاني الأساسية التي تعرض لها في هذه اليوميات الأولى .

الجسم : إن فكرة الجسم ليست واضحة متواطئة . ذلك أن لفكرة الجسم تختلف وفقاً لاختلاف فكرة النفس . وتحديد الجسم بأنه مركب آلى هو لون من ألوان تحقق النفس . وليس معنى هذا طبعاً أن النفس توجد الجسم ، لأن النفس لا تصبح عارفة إلا حين تفكر في أن المعروف يوجد قبل فعل المعرفة . ومع ذلك فإن طريقة تصور العلاقات بين النفس والجسم تتوقف على الطريقة التي بها يدرك الجسم ، وبطريق غير مباشر على الحركة التي بها تتحقق النفس في العلم ، أي أن فكرة النفس عن العلاقة بين الروح والجسم ينبغي أن تتوقف على الحركة التي بها تتكون فكرة الجسم . وهذا التكون يتوقف بدوره على طريقة تركيب العالم الخارجي .

ويرى مارسل أنه لا بد من الابتداء من هذا المبدأ الذي يقرر أن النفس لا تتعدد ولا يمكن التفكير فيها خارج علاقتها بالعالم الخارجي .

ولكن هذا يفضي به إلى نتيجة سلبية وهي أنه لا يمكن تحديد العلاقات بين النفس والجسم تحديداً واضحاً موضوعياً .

لكنه يتساءل : ما معنى قولى : أنا جسمي ؟ إن جسمي ليس إلا من حيث أنه مشعور به . « إذا كنت جسمي ، فذلك من حيث أنني موجود حاس ، ويبدو لي من الممكن تحديد الأمر على نحو أدق وأن نقول إنني جسمي بالقدر الذي به انتهائي يتعلق به أولاً ، أي قبل إمكان تحديد موضوع معين . . . إنني لست جسمي أكثر من أن أكون أي شيء آخر - إلا لأنني لكي أكون أي شيء آخر ، فإن علي أولاً أن أستخدم جسمي » (ص ٢٣٦)

ويتناول مارسل فكرة الجسم بطريقة أدق في « من الإباء إلى النداء » فيقول : « إن الهوية المزعومة بين الأنا وجسمي لا يمكن التفكير فيها ، لأنها تفرض إلغاء الأنا والتوكيد المادي أن جسمي يوجد وحده ؛ لكن خاصية جسمي هي ألا يوجد وحده ، وألا يستطيع أن يوجد وحده . وأن

يتجسد معناه الظهور كجسم ، كهذا الجسم ، دون إمكان الهوية معه ، ودون التمييز منه في نفس الوقت - والهوية والتمييز عمليات متضادتين الواحدة للأخرى لكن لا يمكن أن تتم في مجال الموضوعات » (ص ٣١) .

الملك

ومن المعاني التي يرددها جبريل مارسيل كثيراً التقابل بين « الوجود والملك » ، وقد كرس له كتاباً بنفس العنوان يتألف من قسمين : الأول يضم « يوميات ميتافيزيقية » (ص ٧ - ص ٢٢٢) وتمتد من ١٠ نوفمبر سنة ١٩٢٨ حتى ١٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٣ ، ويتلوها « مخطط لظاهريات الملك » والقسم الثاني يضم : (١) محاضرة عن الإلهاد المعاصر » (٢) وأخرى عن « الإيمان » ، و (٣) بحثاً عن « التقوى في نظر بيتر فوست » .

وقد بدأ يعبر عن هذا المعنى في « اليوميات للميتافيزيقية » الأولى (بتاريخ ١٦ مارس سنة ١٩٢٣) فقال : « الواقع أن كل شيء يرجع إلى التمييز بين ما للإنسان وما عليه الإنسان : ملكه ووجوده . غير أنه من الصعب جداً التعبير عن هذا التمييز على شكل تصوري ، ومع ذلك فينبغي أن يكون هذا ممكناً . إن ما يملكه الإنسان يمثل نوعاً من التخارج بالنسبة إلى الذات ، أي أنه شيء خارجها . وهذا التخارج ليس مع ذلك مطلقاً . ومن حيث للبداً ما يملكه الإنسان هو أشياء (أو ما يمكن أن يشبه الأشياء ، وبالقدر الدقيق الذي يمكن به هذا التشبيه) . ولا أستطيع أن أملك ، بالمعنى الدقيق للفظ ، غير الشيء الذي يملك وجوداً مستقلاً عنى إلى حد ما . وبعبارة أخرى ، ما ينضاف إلى ذاتي ، وأكثر من هذا ، كوني أملك الشيء ينضاف إلى خصائص وصفات أخرى ، إلخ ، تنتسب إلى الشيء الذي أملكه . إني لا أملك إلا ما أستطيع التصرف فيه على نحو ما وفي صور معلومة ، أي بالقدر الذي به أعيد قوة ، أو موجوداً مژوداً بقوة ، وليس ثم انتقال ممكن إلما هو مملوك . ولو تعادف وأمكن نقل قوة ، فينبغي أن نستنتج من هذا أن هذه القوة هي بالنسبة إلى ذات أكثر جوهرية - كقوى (القلم الذي لي) بالنسبة

إلى هذه القوة . فإذا كانت مقولة الوجود صادقة حقاً ، فذلك لأن في الواقع شيئاً لا يمكن نقله .

وابتداءً من هذه الفكرة يأخذ مارسل في عرض آرائه في البحث الذي ألقاه في نوفمبر سنة ١٩٣٣ في الجمعية الفلسفية بليون بعنوان : « مخطط لظاهريات الملك » . فيلاحظ أولاً أن الفلاسفة أبدوا دائماً نوماً من التعالي على تلك ، بوصفه فكرة دنسة ، لا تقبل التحديد . وهذا الغموض في معنى تلك يلبنى إبرازه أولاً . حين نحلل معنى avoir (أملك) نجد له معاني متفاوتة في القلّة : بعضها قوى دقيق ، والآخر ضئيل هزيل مثل : عندي صدام ، لي حاجة ، الخ . أما النوع الأول فيمكن أيضاً أن نميز فيه شكلين كما يتبين من هذين للشلين : عندي دراجة ، لدى أفكار وآراء في هذا الموضوع ولكن معنى الملك لا يختلف بينهما من حيث مبدأ الملك .

بيد أن الملك لا يقوم إلا حيث يوجد تعارض بين الظاهر والباطن . وهذا ينطبق تماماً على الملك - التضمن : فثلاً حين أقول : « لهذا الجسم هذه الخاصية » ، فإن هذه الخاصية تبدو أنها كائنة في باطن هذا الجسم . وحين أقول : لدى سر ، فهنا يبدو البطون أكبر من الظهور . ومع ذلك فإن للميز الرئيسي للملك هو إمكان الظهور والعرض .

ويتأدى من هذا إلى بيان أن الملك يقتضى فكرة الإشارة إلى الغير من حيث هو غير . « فالملك لا يقوم إذن في سجل البطون المحض فقط ، وإلا لما كان له معنى ، بل وأيضاً في سجل : الظهور والبطون فيه لا يمكن الفصل بينهما كما لا يمكن الفصل بين النعمة الحادة والنعمة البطيئة . واعتقد أن للهم هنا هو التوازن نفسه بين الواحد والآخر . » (« الوجود والملك » ص ٢٢٤ - ٢٣٥) .

والنموذج الأصلي للملك هو الجسم . « إن للموضوع الأول ، الموضوع - النموذج الذي أوجد بين ذاتي وبينه ، وهو مع ذلك يند عنى ، هو جسمي ، ويلوح أننا هنا بأزاء أهمي ما في الملك » (الكتاب المذكور ، ص ٢٣٧) .

الأنات والذات :

ويعتبر ما رسل في الكوجيتو الديكارتي ليتبين هل ينتهي إلى
الهو وحدية أو إلى إثبات الغير . ويلاحظ أولاً ما فيه من غموض : دلخين أفكر
فاني أراجع بالنسبة إلى نفسي ، وأبحث نفسي كغير ، ثم أبحث بعد ذلك
كموجود . ومثل هذا التصور يتعارض جذرياً مع المثالية التي تحدد الأنات
بواسطة الشعور بالذات . فهل من غير المعقول أن يقال إن الأنات ، من حيث
هو شعور بالذات ، ليس إلا تحت موجود ؟ إنه لا يوجد إلا من حيث أنه
يعامل ذاته بوصفه من أجل الغير ، وبالنسبة إلى الغير ؛ وتبعاً لذلك فبالقدر
الذي به يقر بأنه ينجو ويفلت من ذاته « (د الوجود والملك » ص ١٥١)

ذلك أننا لو بدأنا بتقرير أن ماهيتي هي أن أكون شعوراً بذاتي ، فليس
ثم وسيلة للخروج من هذه الذاتية ، والافرار بوجود الغير .

ولكن لي الحق في أن أقر بوجود الآخرين ، وأكثر من هذا أستطيع
أن أؤكد أن الغير ، من حيث هو غير ، هم وحدهم الذين يحق لنا أن نقرر
وجودهم ، ولا أملك إدراك نفسي كموجود إلا من حيث أنني أدرك نفسي
أنني لست الآخرين ، أي أنني غيرهم . « وأذهب إلى أبعد من هذا فأقول إن
من ماهية الغير أن يوجد ، ولا أستطيع أن أدركه بوصفه غيراً دون أن
أفكر فيه بوصفه موجوداً ، والشك لا ينبثق إلا بقدر ما تضعف هذه
الغيرية في ذهني » (الموضع نفسه) .

ولكن هذا الغير ، من حيث هو غير ، لا يوجد بالنسبة إلى الأنات من حيث
كوني مفتوحاً له (أي من حيث أنه أنت) ، ولكنني لست مفتوحاً له إلا
بقدر ما أكف عن أن أشكله . ثم نفسي نوعاً من الدائرة في داخلها أقيم
الغير على نحو ما ، أو فكرته ؛ لأنه بالنسبة إلى هذه الدائرة يصبح الغير فكرة
الغير . وفكرة الغير ليست الغير من حيث هو غير ، بل الغير من حيث أنه
منسوب إلى الأنات « (الكتاب المذكور ، ص ١٥٥) .

ويؤكد مارسل هذا المعنى صراحة ، وهو « أننى أؤكد نفسى كشخص بالقدر الذى به أعتقد فعلا وجود الغير ، وبالقدر الذى به هذا الاعتقاد ينحو إلى تشكيل سلوكى » (« الانسان المسافر » ص ٢٧) .

وهذا يقوم على أساس أن الوجود هو علاقة ، أو حضور معاً خلاق يجمع بين الأنا والآخر . ويتجلى هذا المعنى فى الحب : إذ يقوم على العلاقة بين الأنا والآخر ، وهو الخالق لهذه العلاقة ولهذا هو تبادلٌ خلاق . « إن حب موجود معناه أن ننتظر منه شيئاً غير قابل للتحديد ولا قابل للعز ؛ وهو فى الوقت نفسه إعطاؤه الوسيلة للاستجابة لهذا التوقع . نعم ، وإن بدا هذا تناقضاً إن التوقع نوع من الاعطاء ؛ والعكس أيضاً صحيح : فعدم توقع شيء بعد معناه العمل على فرض العقم على موجود لا يتوقع منه بعد شيء ، وبالتالي حرمانه مقدماً من شيء يمكن أن يخلقه ويبتكره » (« الانسان المسافر » ص ٦٦ وما يتلوها) .

• • •

الفعل والشخص^(١) :

حين نحلل الفعل نجد أنه يتبدى أولاً فى مقابل الرغبة أو القول ، فيقال نريد أفعالا ، لا أقوالا ؛ متى ينتقل من الرغبة إلى الفعل ؛ الخ . وهذا يدل على أن الرغبة تقابل الفعل من حيث أن الرغبة غير محددة وطائرة ؛ ورجل الأمانى لا يقدر على التصميم ، ويظل موزع الأهواء ، هيباباً ، متردداً ، يعجز عن المض على الواقع ، وإحداث تغيير فيه . وكذلك صاحب الأقوال : ذلك أن القول لا يلتصق بالواقع ، بل يمر بجواره أو من تحته ، ولا يغير فى الأمور شيئاً .

(١) « من الابداء إلى النداء » ص ١٣٩ — ١٥٧ . باريس ، سنة ١٩٤٠ .

ومعنى هذا أن من جوهر الفعل أن يحدث تغييراً . تغييراً فى ماذا ؟
فى موقف ينطبق عليه ولا يستطيع الفاعل أحياناً أن ينظمه بنظرته ،
ولكن عليه أن يدركه على الأقل جزئياً . لكن لا يمكن أن يكون ثم تغيير
حتى نقول إن ثم فعلاً .

والفعل فى جوهره هو هذا أو ذاك ، وله معالته . « ومن السؤال عنه
ينبنى أن يكون من الممكن الإجابة بنعم أو لا . والانتقال إلى الفعل هو
تخطي العتبة التى تفصل المنطقة التى فى هذه الناحية من النعم واللا - من
المنطقة التى فيها انفصالان ويتقابلان . فمثلاً : يعنى شخص بمرضى يكرهه ؛
ويموت المريض ؛ فيطرح السؤال : هل تمنيت موت هذا المريض ؟ ربما بل
لاشك فى أنه ينبى أن يجاب بنعم ولا فى وقت واحد . ومعنى هذا أنه
لا يمكن الجواب ، وأن السؤال : هل صيبت ممّا ؟ يوجد له جواب واحد معين
لا يحتمل تأويلاً . » (الكتاب المذكور ، ص ١٤١ - ١٤٢) .

ومن جوهر الفعل أيضاً أنه يلزم الفاعل . « حين أقول : إن فعلى يلزمى ،
فمعنى هذا ، فيما يبدو ، هو : أن خاصية فعلى هى أن يكون من الممكن فيما
بعد أن أطلب به لنفسى ؛ وكأنى وقعت مقدماً على إقرار به : واليوم الذى
أواجه فيه بفعلى ، إما بواسطة الغير ، أو بواسطة ذاتى - على أن أقول : نعم ،
أنا الذى فعلت ذلك ؛ وأكثر من هذا ، أقر مقدماً بأننى إذا تخلصت
فسأكون مرتكباً لإثم الجعود والتكرار . ولنضرب على هذا مثلاً دقيقاً .
وأوضح الأمثلة وأبرزها هو من غير شك : الوعد ، من حيث أن الوعد فعل
وليس مجرد ألفاظ : إني أهد إنساناً بمساعدته إذا وقع فى ضيق . ومعنى هذا
أننى : أقر سلفاً بأننى إذا تخلصت حين تحدث هذه الظروف ، فإننى أكر
نفسى ، وأدخل فى ذاتى ثنائية تقضى على حقيقتى الواقعة وبعبارة
أخرى ، لا يوجد فعل بخير مسئولية ؛ ويبتج من هذا مباشرة أن اللفظين :
« فعل مجانى » هما متناقضان فى الواقع . « الفعل المجانى ليس فعلاً ، أو هو

يذكر نفسه من حيث هو فعل . وهذه الفكرة الزائفة ليست غير نتاج خلط ربما إرادى ، بين أمور لا يرد بعضها إلى بعض . « (من ١٤٣) .

إننى أتضامن مع الفعل الذى أفعله ، وكأنتى وفعلى من قبيلة واحدة .
والفعل إذن يحيل إلى الفاعل ، إلى الشخصية .

والشخصية لا تدرك ابتداء من فكرة الفرد ، وكذلك لا تدرك ابتداء من التقابل بين الشخصية والشيء . وإنما تدرك أولاً فى مقابلة « الناس » .
والناس لا اسم لها ، ولا تتحدد بمحدود ، ولا تدرك بعالم واضحة . إنها (أو إنه) نوع من الشبح ، يؤكد نفسه مع ذلك على أنه أمرٌ مطلق ، وفى نفس الوقت هو مضاد ما هو مطلق . إذن الناس فكرة ساقطة ، ففكرة زائفة ، ظل لفكرة . لكن هذا الشبح مائل فى أفق شعورى ، ويشيع فيه الظلام والضباب ، ويحيط بى ، ويكاد أن يمدق بى من كل ناحية . بل إن التفكير يدلنى على أن « الناس » ليست فقط حولى بل هى أيضاً تنفذ فى باطنى ، وتعبر عن نفسها فى ذاتى ، وأقضى زمانى فى عكس ظلالها وأشباحها . وأفكارى فى معظم الأحوال ليست غير تريد « للناس » بواسطة « أنا » لا يدرى أنه ينسخ هذا الناس .

وفى مقابل هذا الناس غير المدرك ، غير ذى المسئولية ، ماهى خاصة الشخصية ؟

خاصة الشخصية الأولى هى للمواجهة . ومن هناك كانت الفجاعة أولى فضائل الشخصية . ولهذا نمجد الغضن الجبان فى الأمور العقلية يحتمى وراء مثل هذه العبارات : يقال ، يبيع ، شاع بين الناس ، الناس يقولون ، هناك إشاعة تقول ، سمعنا هكذا الخ . وهذا احتواء وراء « الناس » وتجنب للمواجهة ، وبالتالي فقدان للشخصية .

ولتعتيم هذه الدرع التى يحتمى وراءها الجبان ، توجه إليه السؤال :
من الذى يقول ، من هو الذى يبيع ، من هم الناس الذين يقولون ، سمعت من الخ
(م ١٥ — الفلسفة)

وهكذا تنبدي الشخصية هنا على أنها إنكار إيجابي للناس ؛ إذ بهذا أرفض الإقرار « بالناس » ، وأريد تحديد المسئول عن القول أو الزعم ؛ أى أنى أرفض أن أنسب إلى « الناس » أى قوام إيجابي .

لكن لنحلل معنى «المواجهة» . للمواجهة أولاً هى التبصر envisager ، تبصر للموقف المائل أولاً ، وأقصد بالتبصر إدراكه على حقيقته لاتخاذ موقف منه ، بدلا من التسليم أمامه ؛ والتساؤل عن حقيقة الأمر فيه ، أى أن التبصر فيه بداية التوفز من أجل الفعل .

وهذا التبصر بدوره يقتضى نوعاً من التقدير والتقويم évaluer : أى تقدير الموقف .

وحين أشرع فى اتخاذ موقف فى أخذ على عاتق assume مسئولية بإزائه . « وهنـا لحظة ليست أقل جوهرية من الملاحظات السابقة . فخاصة الشخصية هى ليس فقط التبصر ، والتقويم والمواجهة ؛ بل وأيضاً الأخذ على العاتق . وربما هنا يتحقق أتم التعام بين ما قلته عن الفعل وما نلاحظه الآن فيما يتعلق بالشخصية . لقد قلنا إن الفعل شئ يؤخذ على العاتق ؛ أهى أن الشخصية ينبغى أن تتعرف نفسها فيه وتقربه ؛ لكنه ليس هو نفسه فعلا إلا بما يجعل هذا المسلك التالى لشخص مسلكاً ممكناً ؛ أهى أن الفعل يقوم بين الشخصية وبين ذاتها . وفى الفعل تتحقق الرابطة التى بها ترتبط الشخصية بنفسها » (ص ١٥٠ - ص ١٥١) .

ومن هنا نستطيع أن نقرر العلاقة أو الفارق بين الفرد والشخصية ، فنقول « إن الفرد هو « الناس » فى حالة انقسام وتقطيع . الفرد ليس إلا عنصراً إحصائياً - ولا يوجد إحصاء ممكن إلا على مستوى « الناس » . وأقول أيضاً إن الفرد بغير نظرة ، ولاوجه . إنه هيئنة ، وحبّة برادة . » (ص ١٥١) .

والشخصية لا يمكن أن تكون فصيلة ولا توفية لفرد .

الكرامة الإنسانية

السؤال عن الكرامة الإنسانية في هذا العصر الذي سيطرت فيه الصناعة الفنية سؤال ملتهب يثير القلق ويفتح آفاقاً للخلاف لا يحدها أبعد الأنظار .

وقد اتخذ منه جبرييل مارسيل عنواناً لآخر كتبه الذي ظهر في الثالث الثاني من العام الماضي ، ويضم محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد (أمريكا) في أكتوبر - ديسمبر سنة ١٩٦١ .

ودفعه إلى هذا التساؤل عن الكرامة الإنسانية أن الأحداث العصرية التي نشهدها في العالم اليوم ونحن فزعون قد جعلت السؤال عن الكرامة الإنسانية أمراً يشغل بال الضمير الإنساني الحاضر باستمرار . فإذا سميير إليه أمر الكرامة الإنسانية في هذا العالم السائر في طريق التصنيع المستمر والآلية المتزايدة ؟ صحيح أن كلمات مثل «الكرامة الإنسانية» ، و «الشخص الإنساني» إلخ لم يتفوه بها الناس في عصر من العصور قدر ما يفعلون في عصرنا هذا ؛ لكن من الوهم الغريب أن تستخلص من هذا الترداد أية نتيجة إيجابية فيما يتعلق بالموقف الفعلي الذي تدل عليه هذه الكلمات . كيف لا ، ونحن نشهد - هكذا يقول مارسيل - انحذاراً مستمراً بحيث يبدو أن ازدياد تلك هذه العبارات إنما هو بمثابة تمويض في الحياة عن رجائنا في تقدير الإنسان . والمشاهد حقاً وفعلًا هو ازدياد الميل إلى النظر إلى كل نوع من الخدمة على أنه لا يتفق مع ما ينبغي أن يسمى بنوع من الادعاء الأساسي ؛ هو ادعاء مفهوم معين للكرامة الإنسانية . والبحث ينبغي أن يتوجه إلى الفحص عن حقيقة الروابط التي تقوم بين هذا الادعاء وبين ما يستحق فعلاً أن يسمى كرامة إنسانية .

ومن المسلم به طبعاً أنه لا نزاع في أن استغلال السيد للخادم (بالمعنى الشامل لهذا التعبير) كما تجل في خلال للقرون يبدو لنا اليوم أمراً غير

مقبول بأي حال من الأحوال . لكن ليس معنى هذا أن « الخدمة » يجب أن ينظر إليها على أنها في ذاتها أمر مهيئ . وقد نشأ عن عدم تقدير هذه الحقيقة اضطراب في النفوس ذو أثر هدام . فقد استلبط البعض من ذلك أن من حق الإنسان أن يصبح نوعاً من الجزيرة ذات الاستقلال الذاتي ، لكن لا من نوع ذلك الاستقلال الذي وضعه كنت في قلب الأخلاق التي دعا إليها ، فكلمة « الاستقلال الذاتي » هنا كلمة مبهمه ، لأنها لا تدل على نوع من التقنين يضعه المرء لنفسه ، بل على رغبة ثابتة في فعل ما يحلو له ويرضى أهواءه ومبوله ، طالما لم يعرضه ذلك لمعقوبات القانون . وهكذا يصبح الاستمتاع الذاتي نوعاً من المطلق العملي !

ومن المؤكد من ناحية أخرى أن التجهز الآلي (التزود بالصناعة التقنية) أمر لا غنى عنه أبداً للإنسان . وهنا يقتبس مارسل عبارات للكاتب الروماني يولي (أصله من رومانيا ولكنه يعيش في فرنسا منذ عهد بعيد) سيوران ، لها أهميتها البالغة في هذا المجال قال سيوران (في مقال له بـ « المجلة الفرنسية الجديدة » ، عدد يوليو سنة ١٩٦١) : « إن المدنية تعلمنا كيف نتعلق بالأشياء ، مع أن واجبها أن تلقننا فن التخلي عن الأشياء ، لأنه لن توجد حرية ولا « حياة حقيقية » بدون تعلم التخلي وعدم الامتلاك . إنني أستولي على شيء ، وأحسب نفسي سيداً له ، والواقع أنني عبد له ، كما أنني عبد أيضاً للآلة التي أصنعها وأديرها » .

ويمتدح مارسل على هذه العبارة قائلاً إنه يبدو أن سيوران أخطأ في إغفاله فارقاً ينبغي تقريره ، وهو أنني بالقدر الذي به أصنع الآلة ، أوحى أسهم في تحسينها ، لا يبدو لي من الصحيح أن يقال إنني عبد لها . وعلى كل حال فأنا أقل عبودية بكثير من ذلك الذي يستعملها فقط . ذلك أن ثم قدراً من الحرية هناك حيث يوجد إبداع وخلق ، حتى في أدنى المستويات . وبعد تقرير هذا الفارق يوافق مارسل على التشخيص الذي وضعه سيوران ، لأن

الغالبية العظمى من الناس يستعملون الآلات ، ولا يشكرونها . وباستعمالهم لها يستعبدون أنفسهم لها وإن لم يلحظوا ذلك ؛ وتزداد هذه العبودية بقدر ما يؤثر الإعلان ، والإعلان يرتبط ارتباطاً عضوياً بالآلات . فالذين يصنعون أجهزة تلفزيون أو ثلاجات لا مناص لهم من أن يبحثوا عن زبائن لشراؤها ، لكن ينبغي أن نتساءل ماذا عسى أن يكون أثر ذلك ليس فقط في سلوك الكائنات ، بل وأيضاً في الطريقة التي يتصورون بها أنفسهم ويقدرونها .

وهذه ناحية قد ألقى عليها الفيلسوف الألماني « جوتفراندز » ضوءاً ياهراً في كتابه « الإنسان للتقدم » ، وخلاصة رأيه أن الإنسان يميل شيئاً فشيئاً إلى تصور نفسه بالنسبة إلى نتاج تكنولوجيته ، ومن الغريب أنه ينتهي من هذه اللذازنة بين نفسه وبين الآلات التي يبتكرها - ينتهي إلى الخط من قدر نفسه بقدر ما يزيد من تقديره لكفاءة آلاته ودقتها وكما لها ، لكن مثل هذا التصور من شأنه أن يأتي بنتائج أخلاقية ذات أهمية خطيرة ؛ لأن مثل هذا التقدير - أو التحقير - لشأن نفسه يفضي إلى النفي الجذري لسمو الروح على الجسم .

وننظر في هذه المسألة بنبني أولاً أن نقرر حقيقة - هكذا يقول مارسيل - وهي أنه رغم ادعاء الفرد لوم الاكتفاء بنفسه والاستقلال بذاته فلا شك أنه لم يعد من الممكن التمسك بالفكرة الساذجة التي تقول : « المجتمع » هو « المجموع الحسابي للأفراد » ، وإنما المؤكد هو أن المجتمع أشبه بما تسميه « سيمون في » باسم الحيوان الكبير ، وهو تعبير يظهر أن له أصلاً أفلاطونياً . ومعنى هذا أن كل واحد منا ، مهما كانت رغبته في أن يفعل ما يشاء ، مندمج في نوع من الكل لا يمكن أن تؤكد أشد النظرات تفاؤلاً أن بينه وبينه إعجاباً أو خضوعاً وتسلماً مطلقين ، ولا يكفي أن يقال هنا أن وقوف البيروقراطية بين الفرد والدولة يلعب هنا الدور الفظيع الذي يوجد التنافر ، لأن الأمر هو في الواقع أمر « استبدال » وإثابة ، إذ الدولة لم تعد

غير « سنترال » من المكاتب قوتها غير المساء تقل شيئاً فشيئاً من هرجة المسئولية ، ويمكن أن تضع كل فرد منا في أى وقت في موضع بالنسبة .

ولا شك في العلاقة الوثيقة بين زيادة الآلية وزيادة البيروقراطية ؛ كما لاشك أيضاً في زيادة المركزية تبعاً لذلك ، فالتكنوقراطية (سيادة التكنيك) والمركزية أمران متلازمان : سواء في ناحية الإدارة ، وفي ناحية السكان . فزيادة التجمع العمراني من نتائج التكنوقراطية ؛ وهذا من شأنه الحد من نمو الفردية . « لكن هذا اللفظ » : « نمو » - لا يتخذ معناه الحقيقي إلا بشرط وضع تكامل الموجود الإنساني كقيمة مركزية - وهذا التكامل هو المهدد مباشرة اليوم . . . ومن الممكن أن بين أن التكامل والكرامة حدان وإن لم يكونا شيئاً واحداً فإنهما مرتبطان ارتباطاً لا انفصام له » (ص ٢٠٩) .

وفكرة « التكامل » من الأفكار الجديدة بمزيد من الإيضاح . وحين نقول من شخص أنه متكامل فإننا نقصد في العادة أنه أمين ، نزيه ، لا يخضع لأغواء ، والإنسان المتكامل ، كما كان الأوائل يقولون ، هو المالك لنفسه تماماً . ونحن نعلم مختلف ألوان فقدان الذات لذاتها : في تعاطي الكحوليات والمخدرات وفي السرعة الشديدة التي هي نوع من المخدرات الذي يستخدم للهروب وفقدان الذات لذاتها ، وكل هذا من نوع « الاستلاب » ، أعني استلاب الذات لذاتها . والمهم بالنسبة إلى الإنسان أن يسترد هذا التكامل ، أي امتلاكه لنفسه تماماً . أن الإنسان الآن يسير نحو فقدان « ثقله الوجودي » شيئاً فشيئاً بتأثير ازدياد سلطان الآلات ، مما يؤدي إلى الإفراط في تقدير الوظيفية أعني تقدير الفرد من حيث الوظيفة التي يؤديها لشكل ، فإن الإفراط في سلطان الآلات من شأنه أن يجعل معيار تقويم الفرد هو ما يستطيع تقديمه من إنتاج « لكن ما هو هذا الإنتاج إن لم يكن الاسهام في نوع من العمل الجماعي ؟ لكن كيف نتصور هذا العمل ؟ . . . صحيح أن ثم من يجيب بأن من الواجب . . .

أن نرتفع إلى فكرة مجتمع مكرس كله تسعى إلى غايات معلومة ، لكن المشكلة تعود من جديد : فما هي هذه الغايات ؟ وما قيمتها ؟ ومن الذى يحكم على هذه القيمة ؟ وهل لكلمة القيمة فى هذا السجل معنى بعد ؟ هنا يلبنى أن نتساءل : ما هي الصورة التى يستطيع الإنسان أن يقدمها عن نفسه حينما يسعى إلى تصور العالم على ضوء الصناعات الفنية التى قدر له ابتكارها ؟ الواقع أن هذه الصورة تزداد اضطراباً وتشوهاً وعموضاً وبعداً عن الرؤية الواضحة الناصعة .

لقد كان القول : « اعرف نفسك » يركز على فكرة الهوية بين العارف وموضوع المعرفة ، ومبدأ الهوية بين المثالى والواقعى ، الذى افترض هاهنا كان فى نهاية التحليل هو الأساس لكل الفلسفة التقليدية من ديكارت حتى هيجل ، لكن عالم التكنيك قد بدد هذه الهوية ، وصارت الذات مشتتة أباديد فى مواجهة الموضوعات ، ذلك لأن كثيراً من الآلات ، التى صممت على غرار الآلات التى نجحت فى ميدان الطبيعة ، صارت تطبق على الذات نفسها ، على الغرض ؛ وهذا من شأنه أن يورث إلى النظر إلى الذات على أنها هي الأخرى موضوع من بين الموضوعات ، ويكفى لتبين آثارها أن نشاهد التحويلات النفسية التى تحدثها ؛ ومن الأمثلة العجيبة على ذلك ما يسمى باسم « مصل الحقيقة » ، وكأن الحقيقة ، هذا المعنى الطاهر النبيل ، يمكن أن يكون له ارتباط بأى لون من ألوان إعطاء الحقنة !

ولاسبيل إلى مواجهة هذا التحدى التكنوقراطى إلا بتوكيد معنى الانسانية فى الإنسان وتوكيد حريته ، ولكن هذا يقتضى تحديداً أدق ، فإن من الخطأ هكذا يقول مارسل (ص ١٩٠) أن نقول أن الإنسان حر ، وليس أقل من هذا خطأ أن نقول مع روسو أن الإنسان « يولد » حراً ، بل يلبنى أن نقول أن على كل منا أن يجعل نفسه حراً ، وأن عليه ، قدر الامكان ، أن يستفيد من الظروف التركيبية التى تمكنه من الظفر بحريته ،

إن الحرية غزو ، أي بأن الحرية يُظَنَّفَر بها ، وليست قائمة بطبيعتها ، الحرية غزو جزئي دائماً ، موقت دائماً ، موضوع تنازع دائماً . إن الحرية بالاكْتِسَاب ، بالسي ، لا بالضرورة والطبيعة .

لكن أشد الناس حرية هو أكثرهم إخاء ، فالحرية لا يمكن أن تتمم إلا في نطاق التألف بين الدوات ، والإنسان للتواخي هو للربط بجواره ، بأخيه في الانسانية ، لكن بحيث لا يقيد هذا الارتباط ، بل يحرره أيضاً من نفسه . ذلك أن كلامنا يميل إلى أن يصبح سجين ذاته ، أسير مصالحه وأهوائه أو أسير مجرد أحكامه السابقة . «أما الإنسان المتواخي ، فعلى العكس من ذلك ، يثرى بكل ما يثرى منه أخوه ، بسبب ما بينه وبين أخيه من مشاركة» (ص ١٩٢) .

وحب المرء لأخوانه هو في نفس الوقت رجاء فيهم ، فالإخاء والرجاء متواكبان . إن الرجاء في الغير معناه أن يتجاوز المرء عما في سلوكهم من باعث على النفور أو اليأس . والتجربة تدل على أن هذا الرجاء الذي نحمله فيهم يسهم في تحويلهم ، لكن لو أننا حبسناهم بالفكر فيما يتبدى لنا أنه طبيعتهم فإننا نشارك في العمل على تحجيرهم في طبيعتهم ، وبالتالي في زيادة الحواجز بين الناس إن الرجاء في الغير هو الصورة السليمة لرجاء ، لأن الرجاء يخلص الإنسان الفرد من الحتمية الباطنية التي تسيطر على ذاته .

ويقرر مارسيل أن الذي دناه إلى هذا الربط بين الحرية وبين الرجاء هو ما شاهده من اتجاه عكسي تماماً عند رجل مثل سارتر يدعي أن الإنسان «محكوم عليه بأن يكون حراً» ، وأن الحرية ليست اكتساباً وظرفاً ، بل هي نقص تام ، وافتقار جذري . وفي مثل هذا المنظور الوجودي يميل المرء إلى تحديد الإنسان الحر بأنه الإنسان الذي لا جذره ، والذي يعرف أنه كذلك ويريد أن يكون كذلك . وهذا يترجم حينها في الأدب الذي نشهده تحت أظارنا بنوع من التآخي الغريب بين ما هو معقول وما هو صعلوكي ، وليس

إلا باستعراض كل موارد البهلاوية الديالكتيكية التي يصعب الانخراط بها ،
نقول ليس إلا بهذا يمكن الوصول إلى تحويل الفوضوية التي تتحدد بهذا
التأخر إلى ماركسية مبتدعة ولكنها تحاول رغم كل شيء أن تلتقي القبول
أو السماح بين الماركسية السنية . (ص ١٨٩) .

كذلك يفرق مارسل بين مقتضيات الحرية ومقتضيات المساواة ، ويشير
بهذه المناسبة إلى كتاب مثير لسكولت لدين ، عنوانه : « الحرية أو المساواة »
تحدثي عصرنا الحاضر » (لندن سنة ١٩٥٢) ، ومن رأي مارسل أن المساواة
هي بطبيعتها مطالبة ، إنها تتركز على الأداة : « أنا مساو لك ، مساو له ،
أو مساو لهم » ، ولو بحثنا في أحقادنا لوجدنا الشعور بالدخل دافعا من دوافعها
الخفية العميقة . أما الاخاء فعل العكس من ذلك هو بطبعه غيري ، لا أنا في
« أنت أخى ، وأنا أقر بأنك أخى ، وأحييك كأخ لى » . إن الاخاء يفترض
وجود الفروق والاختلافات ، ويعين الأقدار بهذه الفروق والاختلافات ، كما
أنه يفترض أيضاً أن الاشعاع الصادر عن الغير ينعكس على النفس ، ولسان
حاله يقول : « ما دمنا إخوة ، فإن اللسان المنبعث من مواهبك وأفعالك
وأعمالك يرتد على أنا » وبعبارة أبسط : « أنا فخور بك » وهو أمر أن يكون
له معنى إذا كنت أحافظ على تقرير أنني مساو لك في كل شيء .

وخلاصة رأي مارسل أن الكرامة الانسانية ينبغي أن تتقرر من ناحية
وفي داخل منظور : الاخاء ، لا ناحية وداخل منظور : المساواة .

ومن الواضح أن النتائج التي ينتهي إليها جبريل مارسل في هذا الكتاب
« الكرامة الانسانية » لا يسلم بها إلا الذين يبدأون من نفس المقدمات التي
بنى عليها كل اتجاه في داخل المذهب الوجودي . واسكن الكتاب ، على
كل حال ، حافل بالأفكار الخصبية المثيرة ، الداعية إلى التأمل في مشاكل هذا
العصر ، وفي معاني الوجود الانساني بالمعنى الأعمق لهذا التعبير .

فلسفة سارتر

تقترن الوجودية في أذهان عامة الناس باسم الفيلسوف والكاتب القصصى والمسرحى والناقد الفرنسى جان بول سارتر J.-p.sartre الذى ولد سنة ١٩٠٥ . والعلة فى هذا الاقتران أنه قد أذاع هذه الفلسفة فى مختلف الأوساط بعد أن كانت مقصورة - عند منشئها الحقيقين - على أهل الفلسفة لحسب . وعلّة هذا الدبوع أنه أديب وناقد ومسرحى ممتاز ، وأنه اشترك فى العثرون العملية السياسية ، فأضفى اسمه يتردد كثيراً وبمناسبات متنوعة ؛ وأنه واضح الأسلوب ، لا ذع القلم ، عنيف الخصومة ، مبال إلى الجدال والكفاح ، وكل هذه عوامل فعالة فى اكتساب الشهرة ، بل وفى فرضها على الناس فرضاً . أضف إلى هذا كله أنه كان أشجع الفلاسفة الوجوديين فى استخلاص النتائج الفكرية التى تمس معتقدات الناس ومذاهبهم ، ثم صياغة هذه النتائج فى عبارات ملتهبة متعديّة فى كثير من الأحيان . وهىأ جو فرنسا غداة الحرب العالمية الثانية لإشعال النار الكامنة فى هذه العبارات .

وإلا فنصيب سارتر الحقيق فى تكوين للذهب الوجودى الفلسفى لا يتكافأ أبداً مع الشهرة التى نالها بوصفه من أعلام الوجودية . لقد أخذ عن هيدجر للعانى الرئيسية الكبرى فى الوجودية ، ثم صاغها صياغة رائعة جديدة فيها ما يدعو إلى اهتمام عامة الناس بها بل وخاصتهم أيضاً . فإنه من الصعب جداً ، حتى على المختصين فى الفلسفة أنفسهم ، أن يفهموا كتب هيدجر بلغته الغامضة ، وفكره الخزوني العميق ، وتلاعبه بالهوائى أحياناً باللغة الفلسفية واشتقاقاتها وإيغاله فى التحليل الأنطولوجى الدقيق ، للعمل فى بعض أجزائه .

وإلى جانب هذا الإيضاح لجوانب وجودية هيدجر ، زاد عليه فى مواطن عديدة ، واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة ، بل تفوق على هيدجر فى

التحليل الفينومينولوجى لبعض للمعانى الكبرى فى الوجودية . ومن هنا كانت له أصالته ، وكان له فضله فى إكمال بناء للمذهب الوجودى ، وهذا الجديد الذى أضافه سارتر هو الذى سنمضى هنا بالتحدث عنه .

• • •

والمبدأ الرئيسى الذى يضعه سارتر للوجودية هو القول بأن « الوجود يسبق للماهية » . ويلاحظ أن هيدجر لم يستعمل هذه العبارة ، وإن تضمنها مذهبه وكل مذهب وجودى . وقد كان السائد فى الفلسفة للمبدأ للضاد لهذا القول ، وهو أن للماهية تسبق الوجود : فقبل أن يوجد العالم كانت صورته أو فكرته فى عقل الله ، وقبل أن يوجد شيء تسبق وجوده فكرة عند صانعه ، ومن هنا كان يقال إن ثمة طبيعة للإنسان ، « وهذه الطبيعة الإنسانية ، وهى التصور الإنسانى ، توجد عند جميع الناس ، أى أن كل فرد من الناس هو مثال جزئى لتصوير كلى هو الإنسان » (« الوجودية نزعة إنسانية » ص ٢٠) أما الوجودية فترفض هذا الرأى وتقول : إن الوجود يسبق للماهية ، أى فيما يتصل بالإنسان مثلاً : الإنسان يوجد أولاً ، ويصادف ، وينبثق فى العالم ، ثم يتحدد من بعد . فالإنسان فى أول وجوده ليس شيئاً ولا يمكن أن نحده بحد ؛ وعلى ذلك فليس ثم طبيعة إنسانية . بل الإنسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد أن يوجد ، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود .

الإنسان يوجد أولاً غير محدد بصفة ، ثم يلقى بنفسه فى المستقبل ، ويشعر أنه يلقى بنفسه فى المستقبل ، وذلك بالأفعال التى يؤديها . ولهذا فإن الإنسان هو أولاً مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية ؛ ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع ، بل الإنسان هو الذى يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع .

وما دام الإنسان مشروعاً وتصمياً يضعه لنفسه ، فإنه بالضرورة مسئول عما يكون عليه . وكل إنسان يحمل المسئولية الكاملة عن وجوده . ولا تقتصر هذه المسئولية عليه وحده بوصفه فرداً ، بل تمتد إلى الناس جميعاً ، لأن القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الإنسان ، فالإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس ؛ ذلك لأنه باختياره هذا يرسم الإنسان كما يرى أن يسكنون ؛ إذ أن اختياره لهذا أو ذاك يؤكد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره ، لأننا لا نختار أبداً ما نؤمن أنه شر وإنما نختار دائماً ما نعتقد أنه خير ، ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لـ «نا» دون أن يكون أيضاً خيراً للآخرين . فبتفكيرنا بصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الإنسان . وهكذا نرى أن مسئوليتنا أكبر بكثير جداً مما نظن ، لأنها تلزم الانسانية كلها . وحتى الأفعال الشخصية ، مثل الزواج ، تلزم سائر الناس ؛ فاختياري مثلاً أن أتزوج وأن أنجب أولاداً ، حتى لو كان الأمر عندي أمراً متعلقاً بحياتي الخاصة أو بملذاتي وشهواني ، فإن هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعاً . وعلى هذا فأنا مسئول قبل نفسي وقبل الناس جميعاً في آن واحد معاً .

وهذه المسئولية البالغة الهائلة ، لأنها تمس الناس جميعاً ، لا بد أن تثير في الإنسان القلق البالغ الهائل أيضاً . إذ كيف لا أكون مهوماً كل الهم والقرار الذي اتخذه . وإن بدا في الظاهر أنه قرار شخصي - إنما هو قرار يمس جميع البشر ؟ نعم ! إن الإنسان يحاول الفرار من هذا القلق ، بأسدال قناع عليه ، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى ، وهي أن المسئولية هنا مسئولية كلية .

ونتيجة ثابته للقول بأن الوجود يسبق الماهية ، ألا وهي الحرية فإدام الإنسان في بدء وجوده ليس شيئاً وما دام هو الذي سيصمم نفسه ، فهو لا بد حر ، بل هو الحرية نفسها ، ونحن وحدنا مع هذه الحرية ، ولا عذر معها ولا تبرير ولا فرار . وبهذه الحرية يخلق للإنسان نفسه بنفسه .

ولهذا كان تعجيد الفعل من اللبائىء الرئيسية فى هذا المذهب : إذ لىس ثم حقيقة واقعية إلا فى الفعل ، والإنسان لا يوجد إلا بقدر ما يحقق نفسه ؛ إنه لىس شيئاً آخر غير مجموع أفعاله ، والعبرى نفسه لىس إلا ما عبر به عن نفسه فعلاً فى أعماله الفنية أو العلمية ، فمبقرىة شكسبير هى مجموع مؤلفاته للمسرحية والشعرية ، وهذا ، فليس ثم شيء . ولماذا تنسب إليه أنه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى ، إذا كان هو لم يكتب غير الذى كتبه فعلاً ؟ وبالجملة ، فليس الإنسان شيئاً آخر غير حياته ، وخارج حياته لىس هناك شيء .

وإذا كان الأمر كذلك فليست الوجودية فلسفة استسلام ، بل بالعكس تماماً لأنها تعرف الإنسان بما يفعله . وليست أيضاً فلسفة نشاؤمية ، بل بالعكس تماماً . وليس ثم مذهب أكثر منها تفاؤلاً ، لأن مصير الإنسان بين يديه . وليست مذهباً يدعو إلى تثبيط الهممة ، لأنها تدعو - بالعكس - إلى الفعل وتقول إنه لىس ثم أمل إلا فى الفعل ، والأمر الوحيد الذى يسمح للإنسان بالحياة هو الفعل . « والوجودية هى النظرة الوحيدة التى تعطى الإنسان الكرامة ، لأنها لا تجعل منه وسيلة أو موضوعاً ، بينما للادية مثلاً تعامل الإنسان على أنه موضوع ، أى على أنه مجموعة من الاستجابات المعينة ، لا يميزها شيء من مجموع الصفات والظواهر التى تميز للنضدة أو الكرسي أو الحجر . وليست الدادية التى تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة ، لأن إدراك وجود الذات ينطوى فى الوقت نفسه على إدراك وجود الغير ؛ فالتى يكشف عن وجود نفسه ، إنما يكشف فى الوقت نفسه عن وجود غيره ، بل أن وجود الغير شرط لوجوده الذاتى ؛ وأنه لىس شيئاً إلا إذا اترف لها الآخرون بأنه شيء . فالغير ضرورى لوجودى ، كما أنه ضرورى للمعرفة التى لدى عن نفسى . وعلى هذا فإن اكتشافى لذاتى يكشف لى فى الوقت نفسه عن الغير ، بوصفه حرية موضوعة فى مواجهتى ، ولا يفكر ولا يريد إلا من أجل أو ضدى . وهكذا يكشف فى الترو ما لما نسبه ما بين القنات inter-subjectivity ،

وفي هذا العالم يقرر الانسان ماذا يسكون هو وماذا يكون الآخرون «
(«الوجودية نزعة إنسانية» ص ٦٧) .

كذلك الأمر بالنسبة إلى الحرية ؛ فإني بإرادتي للحرية أكتشف أيضاً
أن حريتي تتوقف تماماً على حرية الغير ، وحرية الغير تتوقف على حريتنا .
نعم إن الحرية بوصفها حداً وتعريفاً لماهية الانسان ، لا تتوقف على الغير ؛
لكن بمجرد الانخراط في العمل engagement فأنا مضطر أن أختار الحرية
للغير في نفس الوقت الذي فيه أختار الحرية لنفسى ، ولا أستطيع أن أتخذ
من حريتي غاية إلا إذا اتخذت من حرية الآخرين غاية أيضاً .

تلك هي الأفكار العامة التي عرضها سارتر في «الوجودية نزعة إنسانية»
وأصله محاضرة ألقاها سارتر دفاعاً عن الوجودية ضد خصومها ومن هنا
كانت أقرب إلى الدفاع منها إلى العرض للنظم ؛ وخلت من التحليلات
الفينومينولوجية الدقيقة ، ومن الأفكار المميقة ، بل من للذهب المحكم في
الوجود . وإنما يجب البحث عن التحليل والعمق والمذهب الانطولوجي في
كتابه الرئيسى : «الوجود والعدم» .

والمنهج الذي سار عليه هو منهج الظاهريات الذي أسسه هيرل وطبقه
هيدجر . وفيه لا فرق بين خارج وداخل في الوجود ، أى بين مظهر يبدو
عليه ولستطيع أن نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستر وراء هذا المظهر . فهذه
الطبيعة لا وجود لها . بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه . والمظهر إذن
هو حقيقة الشئ الواقعية كلها . وهو نسبي مطلق معاً : نسبي إلى شخص
يظهر له ، ومطلق من حيث أنه لا يحيل إلى شئ آخر وراءه . لحقيقة الظاهرة
حقيقة مطلقة تنكشف كما تظهر .

فإذا بحثنا في الوجود على أساس هذا المنهج وجدناه ينقسم إلى منطقتين
وجوديتين متمايزتين : منطقة الوجود في ذاته L'être en-soi ، ومنطقة الوجود

لذاته *L'être pour-soi* . والوجود في ذاته يتألف من مجموع الواقع ، أو الوجود المباشر . وليس فيه إحالة إلى جوهر ثابت ، بل هو سلسلة من الظواهر . إنه الوجود الملىء ، ولهذا هو ممتلئ بالنسبة إلى ذاته ، لأنه ملىء بنفسه ، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور أو حكم . إنه متكامل . ولهذا كل ما نستطيع أن نقوله عنه هو أنه هو . وليس في داخله أية ثغرة يمكن أن يتغذى منها العدم . (« الوجود والعدم » ص ١١٦) .

وحمل العكس من ذلك نجد أن الوجود لذاته هو الوجود الذي ليس هو إياه ، أهني الذي ليس هو ذاته ؛ ومن هنا يبدأ دائماً من السلب . ولهذا فإن الوجود لذاته « هو الأساس في كل سلب وفي كل إضافة ، إنه الإضافة نفسها » (ص ٤٢٩) . وهو أيضاً الوهي أو الشعور . إنه حضور - في - العالم بوصف أن فيه جانباً من الامكان ؛ وهذا الامكان يحمل وجوده هناك في العالم وجوداً مجابياً . إنه مجرد واقعة بسيطة ساذجة ، لأنه يمكن ألا يكون ولهذا يمكن أن يقال عن الوجود لذاته إنه التحلل لتركيب الوجود في ذاته . وهو يتعدد بوجود ليس إياه .

ولهذا فإن الوجود لذاته وجود بلا سبب ولا تفسير ، قذف به في العالم دون أن يعلم لماذا . نعم إنني مسئول عن كل شيء ، ولكنني غير مسئول عن مسئوليتي ، لأنني لست الأساس في وجودي . ومن هنا كانت عبارة سارتر المشهورة في قصة : « الغثيان » *La Nausée* : « كل موجود يولد بلا سبب ويستطيع به العمر من ضعف منه ، ويموت بمحض المصادفة » ؛ وكما قال أيضاً في « الوجود والعدم » : « إن الإنسان حماسة لا فائدة فيها » *une passion inutile* (ص ٧٠٨) .

ولكن سارتر يعود فيمجد الإنسان . إذ الإنسان يوجد دائماً خارج ذاته ، بأن يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانيات وغايات . وليس ثم عالم غير العالم الإنساني ، عالم الادائية الانسانية . وعلم الإنسان على نفسه بخروجه من

ذاته لتحقيق إمكانيات خارج نطاقها ، هذا ما يسميه سارتر باسم النزعة الانسانية الوجودية (راجع : « الوجودية نزعة إنسانية » ص ٩٣) . هي إنسانية لأنها تقول للإنسان إنه ليس ثم مخرج غير الإنسان ، ولأنها تدهوه إلى أن يحقق نفسه خارج نفسه . ولا بد للإنسان أن يحدد ذاته وأن يوفق بأنه ليس ثم شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ، بل عليه هو أن ينقذ نفسه بنفسه من الماضي — الحاضر الذي يوجد فيه ؛ وإلا لتحجر وأصبح شيئاً . فعل الإنسان إذن أن يكون « قدام نفسه » باستمرار . « فالحياة تتألف من المستقبل ، كما أن الأجسام تتألف من الخلاء » (« سن العقل » ص ٢١٢) .

وهنا نقطة هامة في مذهب سارتر هي الصلة بين الذات وبين الغير . والغير هو أولاً إنسان ، وليس شيئاً ؛ والإنسان كائن تنظم حوله الأشياء التي في العالم . وهذا الإنسان الآخر ينظر إلى ؛ ولهذا كانت الرابطة الأساسية بيني وبينه هي في إمكانه أن ينظر إلى باستمرار ، أي في إمكان أن أكون بالنسبة إليه موضوعاً ، فأصبح « موجوداً للغير » . وبهذا تنقضي نظرة الغير إلى — إلى أن تجعلني أعلو على علوى ، أي تستلب مني العالم الذي أنظمه . فكل ما أنا عليه يتحجر تحت نظرة الغير . فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوى ومن هنا ينشأ جزمي وقلبي على نفسي ، إذ أشعر تلقائياً وعمودى أن إمكانياتي مهددة من جانب الغير . إنه بنظره إلى يفلني ، وأنا بدوري بنظري إليه أشله . ومن هنا قال سارتر في مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clos « إن الجميع هو الغير » .

دراساته النقدية

برودير هنر سارتر :

نجاح المنهج الوجودي في تحليل المضمون الباطن للشخصيات القلقة مضمون منذ البداية ، لأنه يقوم في أصله على فلسفة الظاهريات ، وهذه مهمتها أن تتخذ من ظواهر الحياة الروحية الباطنة - كما تتواكب في الضمير أو الشعور - موضوعاً لتحليل يستنفد كل ما تنطوي عليه من دوافع وإحالات تتم بين الأنا وبين الغير ، بين الذات وبين للوضوحات التي تعمل فيها . وميزة هذا التحليل النفسي الوجودي على التحليل النفسي عند فرويد أو أدلر أنه لا يفسر الأهل بالأدنى ، ولا يضطر إلى التأويلات المغالية مما أسرف فيه الفرويديون على أنفسهم وعلى الأحوال النفسية عامة ، لأن نهج التأويل خطر إلى أبعد حد ، إذ هو متعدد الدلالة ، ولا يمكن أن تستقر نتائج على قاعدة ثابتة ، ومن هنا كان لكل الحق في أن يفقد الغطاء إلى ناحيته ، فيلثاث الأمر على الباحث ، وبذا تلتوى على المرء السبيل . أما في التحليل الوجودي فالشخصية تؤخذ في مواقفها : أو لامرأقتها النهائية ، بالمعنى الذي لهذا المصطلح Grenzsituationen عند إسبرز ، وهي تلك التي تفرض على الموجود فرضاً فلا يملك لها دفماً ولا تغييراً : مثل الميلاد وما يتصل به من مكان يولد المرء فيه وأبوين نبت منهما وزمن تاريخي وقع فيه ، ومثل الموت وما يرتبط به كذلك . وثانياً مواقفها اللانهائية ، إن صح هذا التعبير ، أي تلك التي تتولد من أنواع السلوك التي يجرى عليها المرء في حياته ، وفي هذه يكون مجال الحرية ، وفيها تأخذ فكرة الإحالة المتبادلة Intentionalität كل مدلولها : فالضمير النفسي أو الشعور يرمى إلى الموضوع ، والموضوع لا يتقوم إلا بهذه الإحالة إليه لأن وجوده بالنسبة إلى الذات ، فهو بالتالي « من أجل » هذه الذات ، أي أداة لها . ولتحليل شخصية ما يجب أن نحسب حساب هذه

للمواقف الروحية بنوعها ، وبخاصة المواقف اللانهاية ، لأن فيها يقع الاختيار والاختيار يكاد يكون هو المصير نفسه أو الرسالة التي يحققها المرء في الوجود . حقاً ، إن هذا المصير فيه جانب للاختيار الحر ، وفيه جانب كذلك للمواقف النهائية ، ومن هذا المرجح معاً تتكون المصائر . بيد أنه لما كانت المواقف النهائية حظاً مفروضاً ، فإن تمييز الشخصية لا يقع بواسطتها بل بالاختيار .

• وآية هذا النجاح الذي صادفه المنهج الوجودي هذه الدراسات العميقة كل العمق التي قام بها الفلاسفة الوجوديون . وعلى رأسها تلك التي افطن فيها كارل ياسبرز Karl Jaspers وأهمها « نفسانية النظرات الكونية » (سنة ١٩٢٤) وفيه دراسات عامة عن النظرات الفلسفية العامة ، ومن خيرها الصفحات التي كرسها لكيركجور ، ثم « استرندبرج وفان خوخ » وفيه قدم صورتين دقيقتين للكاتب المسرحي والفنان المبدع (برلين سنة ١٩٢٢ ، ط ٢ برلين سنة ١٩٢٦) . ولكنه بلغ القمة في استقراء الدقائق الروحية والغوص على غرائب الأحوال الوجودية في دراسته الضخمة عن بيتشه بعنوان : « بيتشه : مدخل إلى فهم تفلسفه » (برلين سنة ١٩٣٦) ، وفيه كشف باستقصاء لأول مرة عن المعنى الوجودي العميق في حياة بيتشه وفلسفته ، وطبق منهج التحليل الوجودي إلى أبعد حد استطاعه ، فتبدت شخصية بيتشه وأفكاره في فيض من النور . وبهذا استطاع أن يستخلص هذه الروح الشاردة بكل صفاتها ، فألقدها من تهاويل أطباء النفس الممخرفين أمثال بودخ Podach . ويبرز أقدر الناس على الدفاع عن بيتشه في هذا الباب ، لأنه من كبار المفتغلين بعلم النفس المرضى أو علم الأمراض النفسية ، كما يشهد بذلك كتابه الذي لا تزال له قيمته بالرغم من قدمه وهو « علم الأمراض النفسية العام » (برلين سنة ١٩١٣) ، وله ترجمة إلى الفرنسية في مجموعة الفلسفة المعاصرة (هند ألكان Alcan) ، وقد كان أولئك الأطباء يزعمون أنهم بمخاريقهم التي لا تتجاوز مهمات مضطربة من الاصطلاحات العلمية يستطيعون أن يحلوا بيتشه فيردوا

أمره كله إلى أحوال مرضية خالصة لئلا يبرز وطمأن من هذه الادماءات
الرخيمة ، وقدم لنا على أساس التحليل النفسى الوجودى أدق صورة حتى
الآن تفهم منها شخصية نيتشه . .

ويلوح أن جان بول سارتر قد حاول هو الآخر أن يصنع - فى كتابه
عن بودلير^(١) الذى تريد أن تتحدث عنه الآن - صنيع يسبرز عن نيتشه .
وما أقرب الشبه بين حظ كليهما : نيتشه وبودلير من جانب النقاد والمؤرخين
كلهما تناوشته رماح علم الأمراض النفسية غلى بودلير من الدكتور لافارج
مالقيه نيتشه من بودخ ، فعولج كلاهما على أنه حالة مرضية وما أقرب الشبه
كذلك بين كليهما من حيث المدلول الوجودى : فنيتشه فيلسوف وجودى
بكل ما لهذه الكلمة من معنى ، لا يقل مكانة فى هذا عن كيركجور وإن
تناقضت بينهما نقاط الابتداء والانهاء . ودراسة يسبرز لسكل من كيركجور
ونيتشه - فى محاضراته الأولى بعنوان « أصول الموقف الفلسفى الحالى :
المعنى التاريخى لكيركجور ونيتشه » من مجلة المحاضرات الخمس التى ألقاها
يسبرز بدهوة من جامعة خروننغن وجمها فى كتاب بعنوان : « العقل
والوجود » Vernunft und Existenz نقول إن هذه الدراسة تكشف
بكل وضوح عن الشبه العميق بين كل من كيركجور ونيتشه من حيث المدلول
الوجودى . أما عن بودلير فقد قدر لنا أن نتحدث عنه بصورة إجمالية بوصفه
شاعراً وجودياً فى المحاضرة التى ألقيناها عن « فن الشعر الوجودى » (فى كتابنا
« الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ،
ص ١٢٠ - ١٢٤) فأوضحنا بالأمثلة المأخوذة من شعر بودلير كيف أنه
تطرق إلى المقولات الرئيسية فى التحليل الوجودى للآلية ، وقلنا بالحرف
الواحد : نستطيع أن نعد « أزهار الشر » أكل نموذج للشعر الوجودى .

فإن ما يميز معالجة بودلير لهذه الموضوعات (المخطيئة ، الندم ، الموت ، الملال الخ) هو أنه اتخذها حالات وجودية ذات دلالة وجودية ، لا على أنها أحوال نفسية ، وأنه ضمها كلها ووجد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية واضحة المعالم . وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية ، أعنى على ضوء المذهب الوجودي ، لسكنية بأن ترتفع بها إلى أعلى درجات الشعر (ص ١٢٣)

هذا ما قلناه ولما ينشر سارتر بعد دراسته عن بودلير (وقد نشرها أولاً متوالية في أعداد مجلته Les Temps Modernes سنة ١٩٤٧) . بيد أن سارتر في هذه الدراسة لم يقصد إلى ما دعونا إليه من تحليل شعر بودلير بوصفه شعراً وجودياً ، إنما استهدف حياته اعتماداً على الوثائق النظرية الشخصية التي خلفها بودلير ، وأهمها الرسائل المتبادلة بينه وبين أمه والوصى عليه أنسل Ancelle ، ثم على أثره الشخصيين الممتازين : « قلبي عارياً » Mon cœur mis à nu و « أمواج » Fusées ، فضلاً عن النوادر والأخبار المتناثرة التي تروى عنه .

وقبل أن ندلى برأينا في نهج سارتر هذا يحسن بنا أن نعرض للملاح الرئيسية لهذه الدراسة التي استلها بهذا المثل : « لم يظفر بالحياة التي كان يستحقها » ، ورأى فيه إيضاحاً رائعاً لحياة بودلير . فبودلير لم يكن يستحق هذه الأم ، وهذا الضيق المتواصل ، وهذا المجلس الذي أرهقه ، مجلس الأسرة وهذه التحلية الجشعة ، ولاداء الزهرى ، ولا خصوصاً هذه النهاية المبكرة لحياته . لكن بودلير مع ذلك لم يعمل شيئاً في سبيل درء بلايا المصير هذه ، لذا كان ثأراً عليها في نفسه ، خاضعاً لها في الواقع في مجرى حياته ، ومن هنا : التناقض القاضع عنده . فهو يطلب المذود ، ومع ذلك فقد استمسك بأحد الأخلاق تنهية ودقة ، وهو ينفذ التدقيق raffinement ، ومع هذا يفتنى أدناً الماهرات ، وهو متوحد ، لكنه يخشى الوحدة إلى درجة مروعة ويصبو إلى تكوين أسرة ؛ وهو داعية النشاط ، بيد أنه لا يقوى على

الانتظام في حمل ؛ وهو طالما تنقّى بالرحلات ، ونشد الاغتراب غير أنه ظل يتردد ستة أشهر قبل أن يرحل إلى هو نفلير (وما أقربها من باريس حيث أقام) والرحلة الوحيدة التي قام بها - وهي رحلته إلى جزيرة موريس - قد نبذت له هذاباً وأى هذاب ، وهكذا ، وهكذا ، كان بودلير لسيجاً من المتناقضات بين ما يدعوه إليه وبين ما يفعله . فكيف اختار بودلير نفسه ؟

بدأ هذا الاختيار لما تزوجت أمه للمرة الثانية لحرم بودلير من حضن أمه وقد كان مغموراً بمطعمها ، وكان لا يرى أن لها الحق في الاقتران مرة ثانية ، طالما كان بودلير موجوداً . لهذا جاء الاقتران بمشابة « صدع » Belure في حياة بودلير ، ابتداء منه بدأ بشعر لأول مرة أنه « آخر » : إنساناً آخر غير أمه وغير خلّاته : « أنا إنسان آخر ، إنسان غيركم يا من تمذّبونني ؛ أجل ، تستطيعون أن تؤذوني في جسدي ، لكن لا في « غيرتي » (من ٢٣ - ٢٤) . وفي هذا الشعر كبرياء ، لكنها كبرياء خاوية تتغذى على نفسها ، فتستهلك نفسها بنفس الفعل الذي به تؤكد ذاتها . وفي هذا الشعر كذلك نرجسية ، أي شعور بانطواء على نفسه ليرى فيها مرآة وجوده ، فينظر نفسه في نفسه ولا يرى الدنيا إلا في نفسه . لكن ماذا يرى ؟ إنه لا يشاهد غير موكب طويل عمّل لأحواله الرئيمة . هنالك يدرك فراغ ذاته فيوغل سكين نفسه في أحشائه : « أنا الجرح والسكين ، والفريسة والجلاد » . هو جلاد نفسه والآخرين كذلك جلادون له ، فيحس بأنه لا فائدة فيه : « إني لأقتل نفسي - هكذا قال في كتابه للشهور سنة ١٨٤٥ - إذ لا فائدة لي عند غيري ، وأنا خطر على نفسي » . وهو السكين - أعني هذه النظرة التأملية التي تتوالى من تحتها الأمواج المتدفقة في الشعر الواعي ، وهو الجرح - أعني هذه للمواكب من الأمواج الحزينة - فتراه تتوالت المشروعات في ذهنه : مشروعات أدبية وغير أدبية تتصل بمعاشه - لكن في غير جدوى ، لأنها أفعال مجابية ، إن صبح هذا التعبير ، تدمير كيانه أولى من أن تقويه ، لأن ضرورة الفعل تبدو له ثقيلة : فهو يشور على

« أنصل » ويؤيد لو ضربه لينتقم لنفسه ، ويعزم على هذا ثم ينسى عزمه بعد حين قليل وكأنه لم يخطر بباله اولدا « فان الإنسان البودليرى هو بمثابة نقطة التداخل بين حركتين متعارضتين ، لكنهما مع ذلك هاربتان من المركز . إحداهما تتجه إلى أعلى والأخرى إلى أسفل » (ص ٤٤) . وبالجمله فبودلير إنسان يصر بنفسه هاوية : يتملكه الكبرياء والملا والذوار ؛ لا يظفر له ، ولا وجه للاتصال به ، غير مخلوق ولا مفهوم ؛ معدوم الفائدة ؛ مهجور فى وحدة مطلقة ، يحمل عبثه وحده ، مقضى عليه بأن يبرر وحده وجود نفسه ، فلا يظفر بتبرير ، هو هاوية لا قام لها ولا قرار ؛ سر فى وضع النهار ، ومجهول فى المعرفة الكاملة .

بعد نفسه بالفنائة والعفة والعمل والإحسان ، لكنه لا يحقق من هذا شيئاً . ويدمر بأنه مخطئ آثم « من كل وجه » فيخضع لقضائه ، ولكنه يرى فيهم جلاذين سرعان ما يثور عليهم ، تلك الثورة المذهنة دائماً . ولم يكن لديه من الشجاعة ما يدهوه إلى أن يتخذ من خطايا هذه مذهباً ، لأنه ليس من أولئك الذين يحسون فى أنفسهم القدرة على أن يكونوا مفرّعين إن لأنفسهم أو لغيرهم ، بل لابد أن يتلقى شرعة القيم من غيره ، وفى هذا إفلاس كامل فى نظر سارتر ؛ وقد يكون السبب فيه تأثير التربية المسيحية على بودلير . لكن هذا وحده لا يكتفى لتبرير موقفه ، فان أندريه جيد هو الآخر تلقى تربية مسيحية صحيحة ، ومع ذلك فقد أخذ جانب شذوذه الجلسى واطرح جانب الأخلاق المتعارفة ودمر هذه شيئاً فشيئاً ، سائراً قدماً نحو شرعة أخلاقه الخاصة ، فبذل كل جهده فى وضع شرعة من القيم جديدة . أما بودلير - وهو الشاعر والمبدع - فاستسلم للعرف واستقال من قوته المبدعة . وهكذا كان موقفه بالنسبة إلى كل من شعر أنه فريستم : من قوانين وأحياء يخشاهم ويسلم إليهم قياده ، وكان الواجب عليه أن يلبذمهم وصرعاتهم المبتذلة الممجوجة .

على أنه في غرامياته كذلك قد نعد في حبيباته أن يكنّ جلادات له
أو قاضيات يقضن في أمره ، فكان يحلم بالعيش في أكناف ماردة هابة
كما يحيا هر شهواني عند أقدام ملكة : وكأنه إذن يريد من معشوقاته أن
ينظرن إليه كأنه حيوان منزلي أليف يحيا برخاوة وشمرة في التذاذ مرضى
بصولة بيثة أرستقراطية تستدله .

وهؤلاء وأولئك لا يريد بودلير أن يضع أحكامهم موضع الفك ولا أن
يحتج مبدأ الخيال الذي باسمه يزعمون أنهم يصدرون هذه الأحكام : بل هناك
في نظره خير مطلق ، ليس إلا نظرة تلقيا عليه « الرئيسة » (مدام سباتييه
Mme Sebatiér) وكفاه حاكماً وهكذا ينظر إلى الله العادل ، الله الذي
لا يرحم ، الذي يعاقب ، ولكن عقابه مبارك ، ينظر إليه كأنه هو الجنرال
أوبيك Aupick زوج أمه الذي زعم محطو بودلير نفسياً في الصلة بينه وبين
بودلير أبعد المزاعم . ومجلس الأسرة كذلك كان مصدراً لأنوان من عذاب
بودلير ، « لكن هذا المولع بالسوط والقضاة كانت المحكة ضرورية لديه
لأنها ترضى حاجة في نفسه » (ص ٥٧) .

وهنا يتدخل بُعد جديد يزيد في تعقيد الأحوال النفسية عند بودلير
ألا وهو الحرية ، لكنها الحرية التي ترسف في قيود التقاليد والأخلاق
المتعارفة ، إنها الحرية التي لا تعبد نفسها إلا في التوبة ، في تأييب الضمير ،
لأنها تسبح في بحر الخطيئة .

وهو في أخذه باللذة لم يكن يسعى إلى اللذة المباشرة بل إلى البعيدة :
الرؤية ، اللس ، استرواح جسد المرأة ، فكان يطلب إفض اللذة الرمزية ،
لا تلك التي تلبعث من الفوص في أحماق الجسد . ومن هنا كان ينظر إلى
الخطيئة على أنها في الشهوة الجنسية : أما ما عداها مثل الجسد والوضاعة
والخيانة فلم يدخلها في حساب الخطيئة .

وبالجملة ، لم يكن يود أن يكون ذاتاً ، بل أن يكون موضوعاً ، شيئاً ، أداة لحسب ، على حد تعبير الوجوديين . وكانت حياته اضطهاداً ذاتياً وعقاباً لنفسه . فأفعاله كلها تهدف إلى هذه الغاية : أن ينال العقاب لنفسه من نفسه فهو الذى سعى إلى أن يكون له مجلس أسرة وصياً عليه ، وهو الذى سعى وراء إداة قصائده ، وهو الذى نشد إخفاقه فى الترشيح لكرسى فى الأكاديمية الفرنسية . وكان حريصاً على أن يصير بنيفساً عند الناس ، ينفرون منه ويلعنونه فكنت تراه يرسل الشائعات التى تنمى على نفسه بالفواحش وتعصب رأسه بالعار الذى لا يمضى : من آهام نفسه بأحقر أنواع الشذوذ الجلسى ، وبأنه قتل أباه . وأنه لم يجد هذا كله فيقول فى « أمواج » : « اذا قدر لى أن أثير الاشتراز والتمزع الكليين ، فقد ظفرت بالوحدة » . ومفتاح هذه الرغبة فى تنفير الناس منه هو الميل الى الاضطهاد أو العقاب الذاتى ، مما كان يحمله على السعى بنفسه نحو حنقه طائفاً مختاراً حتى لم يكن أن يقال مثلاً إن اصابته بداء الزهري قد قصد هو إليها قصداً ، أو فى القليل هياً لها كل الأسباب .

وهذا أيضاً يفسر تمجيد بودلير للألم والعذاب ، مما هذه النقاد ذوو النزعة الكاثوليكية بمثابة آية على روح ديلية مسيحية تشيع فيه . والحق أن ذلك إنما كان نتيجة لمكرة العقاب الذاتى الذى فرضه على نفسه مستعذباً لها العذاب . والغرض من هذا التألم أن يكون بمثابة تخفيف لخطيئة ، وهو يدل رمزياً على تجاوز الخير إلى لطاق الحرية ، بمعنى أنه اتخذ بمثابة ضامع له فى عالم القيم الذى فرض على نفسه الاحكام إليه . ومن ناحية أخرى هو يرى فى الألم نوماً من تحقيق الكبرياء ، ومهمته أن يمر من عدم الرضا ، وعدم الرضا عند بودلير ناشئ من شعوره بالعلو الانسانى ، لا لأنه أناب إلى السماء .

وبنفس سارتر فى بيان خاصية ظاهرة فى شخصية بودلير ، وهى كراهيته للطبيعة وحبها للبرد : فى الطبيعة وللرأة والأحوال النفسية ، ويمضى منها

إلى تحليل معنى « التألق » dandyisme عند بودلير ، وما يتطوى عليه من دفاع ضد الآخرين ، إذ فيه يرى نفسه ويقرأ ذاته في حيوان الغير ويستمتع في الوم بهذه الصورة الخيالية : الخوف من أن يرى ، نمجده يفرض نفسه على الأنظار ، وبهذا يصرفها عنه .

وبهذا يقدم لنا صورة إجمالية بارزة الأسارى من بودلير : صورة رمحها بودلير لنفسه ، لأنه اختار نفسه على هذا النحو ، وكان اختياره هذا هو مصيره . والناظر إليها يمجدها تتسم بالقسوة على بودلير في غير قليل من ملاحظها . ومرجع هذه القسوة في نظرنا إلى أن سارتر قد شاء أن يفهم بودلير بدون شعره . أجل ، أنه كان يستعبد بهذا الشعر في بعض المواضع ، ولكن ذلك كان من أجل إيضاح ما يذهب إليه . إنما كان عليه أن يمزج مزجا كاملا بين « أزهار الشر » وبين الوثائق الشخصية التي اعتمد عليها ، وأن يفهم هذه على ضوء الأولى ، لا العكس كما فعل . ولو طبقنا نفس المنهج الذي استعمله سارتر على بيئته لكات النتيجة أن نعمل ما فعل أمثال ما كس لورداو وپودخ بالنسبة إلى بيئته ، أو لومبروزو بالنسبة إلى شوينهور . ذلك أن الحياة الواقعية شيء ، والحياة الوجودية شيء آخر : الأولى خاضعة للابتذال اليومي ، متلطفة بأدراان عالم الموضوعات والأدوات ، ولا حساب لها في تقويم الحياة الوجودية — ونعني بها التجارب الحية الوجدانية التي نحققها في مملكة الروح ، بغض النظر عن أنها تحققت أو لم يتحقق منها شيء في عالم الواقع ، في الوجود — في — العالم . وهكذا يجب أن ينظر إلى بودلير : ندرسه من خلال قصائده الشعرية والنثرية ، ومنها نستخلص التجارب الحية التي حياها ، وبهذا نفهم الحياة الوجودية التي عاشها . والمهم دائما في هذا ليس ما حققه المرء في واقع الدنيا ، بل ما عاشه روحيا في الوجود الحقيقي الذي ابتدعه لنفسه وتصور حياته تحول فيه وذاته تلبس معانيه . أما مسألة التوافق بين النوازع الروحية وبين

المسالك الواقعية فلا تدخل في التحليل الوجودى لخصمية ما من الشخصيات
الروحية القلقة الكبرى .

لهذا لا تزال المهمة التى نبينا إليها — وهى دراسة « أزهار القمر »
بوصفها نموذجاً لعمق الوجودى ، وبالتالى فهم شخصية صاحبها على
أساس هذا المنهج — نقول : لا تزال هذه المهمة فى أشد الحاجة
إلى من يقوم بها . وكتاب سارتر هذا لم ينهض بها ، بالرغم مما ملء
به من نظرات نافذة ، ولوامع ثاقبة ، وملاحظات دقيقة ، وتحليلات
طالبا قاربت أهدافها .

مسرح سارتر

الرؤى الملوثة :

هذه للسرحة^(١) التي مثلت في ملعب ألتوان بباريس ، هي خير ما أخرج سارتر : لإحكام صنعة فنية ، وبراعة حوار ، وإبداع تسلسل . بيد أن هذا كله كان على حساب التضحية بالجانب التكري الذي ظل يميز حتى الآن ما أبدعه من قصص وتمثيلات على السواء ، فضلاً عما في موضوعها من ميل صاحبها في العهد الأخير إلى معالجة أمور تتعلق بالمفاصل المصرية الحية ، والسياسية منها على وجه الخصوص ، وهو ما يشاهد كذلك في المسرحيتين اللتين سبقتا هذه المباهرة : وهما « موتى بلا قبور » *Morts sans sépulture* و « العاهر للهيبة » *Le Putain Respectueuse* في الأولى عرض لموضوع المقاومة وما تستلزمه من قيم تتصل بالالتزام (*engagement*) نحو الجماعة والرابطة التي يندرج الفرد فيها ، وفي الثانية تصوير أخاذ لتلك المشكلة الالامية التي يندى لها جبين الإنسانية ، مشكلة معاملة الزنوج والعموب للوننة . ولهذا فليس لنا أن نتنظر من مسرحيتنا هذه تلك العبارات المنصوطة المليئة بالمفارقات في أغلب الأحيان مما نراه والهمما في بقية قصص سارتر وتمثيلياته . وإذا كان لنا أن نشهد فيها أفكاراً ، فلنلتصمها حية في أشخاص تجسدها ، وكانت فعالهم — أكثر من أقوالهم — خير تعبير عنها . وما من مرآة في أن هذا النحو هو الأوفق طباقاً على فن المسرح ، بوصفه فناً خالصاً .

(١) Jean-Paul Sartre : *Les Mises en scène*. Paris 1948 ولد ظهرت

أولاً في عددى مارس وإبريل من مجلته « الأزمنة الحديثة » *Les Temps Modernes* ثم ظهرت في مجلد لدى الناشر جاليمار Gallimard . ويجب أن نوضح هنا بمرامة تمثيل لراسوا برية الذي مثل دور هوجر خير تمثيل ، ولولا اهتمام هذا الفنان الغاب بالسبنا لضمن مفاخر التمثيل المسرحي في العالم كله ، لا في تاريخ المسرح في فرنسا . فقد كان الحركة كلها ولكن في غير تصنع أو إفراط . كما لا يفتونا أن نوه بفضل السريه ليجيه André Luguet الذي مثل دور هيدر فبرغ في تصوير بروعه ونزعة الواقعية ومكره التملق . وهو ينسب إلى أسرة ليجيه المشهورة في تاريخ المسرح الفرنسي .

وخلاصة هذه المسرحية أنه حدث في بلد ، يغلب على الظن أنه من بلاد
البلقان ، أن كان فيه صراع بين فريقين من أبنائه : فريق - يتزعمه الوصى
على العرش - يدعوا إلى التناغم مع الدولة المحتلة (ألمانيا) ، والآخر الاشتراكي
الزخعة يقاوم منتظراً الخلاص لنفسه ولبلاده على يد الدولة المعادية لتلك
الدولة المحتلة (روسيا) ، وعلى رأسه هيدرر . فلما بدأ نجم الدولة المحتلة في
الأنفول وبدأت الخريطة تدب إلى دولتها الراحفة رأى الفريق الأول أن يدور
مع الشمس فيترضى الدولة المعادية (روسيا) . هنالك كان عليه أن يستجلب
رضا الفريق الاشتراكي المعتمد على معونة الدولة المعادية والمؤتمر بأمرها ،
فعرض عليه التحالف معاً في وجه الدولة المحتلة . وهنا وقع الخلاف في الرأي
بين أبناء الفريق الاشتراكي ، فنفر رأى أن الظروف تدعو إلى المسالمة في
هذه اللحظة مع الفريق الآخر حتى يتم النصر للدولة المحاطة لحزبهم ، وهنالك
يكونون أصحاب الأمر المطلق فيتحكمون في الآخرين كما يشاؤون . ونفر آخر
يرى الخيانة كل الخيانة في هذه المسالمة ، لأنهم يرون أن الأمر أمر مبادئ ،
لا تحقيق منافع عملية أو بلوغ قصد مادي محدود . والنفر الأول عقد لواؤه
لهيدرر Hoederer . لهذا رأى النفر الآخر أنه لا بد من القضاء عليه حتى
لا تقع تلك الخيانة ، فمقدوا العزم على اغتياله ، ووجدوا أن هذا الأمر يمكن
أن يوكل إلى أحدهم وهو هوجو Hugo ، وإن توجسوا منه خيفة لأنه شاب
نظري من رجال الفكر لا العمل ، « لا م له إلا اتخاذ مواقف خاصة ، ولأنه
بورجوازي لا يعمل إلا إذا لذه العمل ، ويهجر العمل من أجل نعم أولاً »
(ص ٢٧) « وهو فوضوي ، لكنه مع ذلك رجل يأس » كما نعتة خصومه ،
أعنى خلانه ورفقاءه في الحزب ، وهو في نظر نفسه « ليس من رجال النظر
والفكر » ، بل هو قد برم بالكتابة ويريد أن يقوم بأفعال ، أفعال رائعة
فيها مخاطرة ، وهو يريد أن يتحمل عبء مسئولية هائلة ، إلى درجة التضحية
بحياته في سبيل إنقاذ كرامته وعدم المساومة على مبادئه . وهو في نظر زوجه
« طفل عاقل . لكن الأطفال العقلاء . . . هم أوائل الذين يتكون منهم

ثوريون كأخطر ما يكون الثوريون . إنهم لا يقولون شيئاً ، ولا يخشون تحت المنضدة ، ولا يأكلون من الحلو إلا حبة حبة ، بيد أنهم يحملون المجتمع يدفع ثمن هذا غالياً (ص ٧٠) .

صدر الأمر إلى هوجو إذن باغتتيال هيدرر الزعيم الخائن في نظر أولئك النظريين المتطرفين الحالمين . فاحتال على القمص حتى وجدها سائحة لما عرف أن هيدرر في حاجة إلى شاب متزوج ليتخذ منه كاتباً له وهو المتزوج وهو الشاب ، فليعرض نفسه للعمل عند ذلك الزعيم الذي تولى حراسته ، في مسكنه البعيد قليلاً عن العاصمة ، رجال أشداء . ومضى هيد دون أن ينجز ما أمر به ، ورفاقه قلقون لأن أمر التحالف بين الفريقين المتنازعين صار قاب قوسين أو أدنى ، فخشوه على الإنجاز ، وحنته كذلك زوجه المعبوب التي تراها على المسرح ترتدى زياً كان البدع الخامس في باريس آنذاك في مقاهي ومواخير سان جرمان دي بريه والحي اللاتيني . لكنه استمر يتردد ويماطل ، حتى طال به الزمن واستطال ، إلى أن حدث أن دخل مكتب رئيسه هيدرر ذات يوم فوجده يقبل زوجه . هنالك لم يتمالك نفسه فأطلق عليه عبارات نارية أردت هيدرر قتيلاً .

وهنا العقدة في المسرحية كلها : هل قتل هوجو هيدرر تنفيذاً لذلك الأمر ، أو غيره على شرفه ؟ وفي هذا نجد في المسرحية عبارات بعضها في داخل الحوار ، وبعضها أشبه ما يكون بالحديث النفسي وإن كان جواباً عن سؤال تدور حول هذه العقدة التي هي عصب التمثيلية كلها فهو حيناً يقول : « لست أنا القاتل ، إنما الصدفة . . هي التي أطلقت ثلاث طلقات نارية » (ص ٢٤٥) ، ويستمر في بيان حقيقة فعل الإنسان ، وإلى أي مدى هو مسئول عنه ، وتحت أي تأثير يخضع الإنسان في فعله لما يصدر منه . « فالفعل بعضه بسرعة مفروطة . يصدر منك فجأة دون أن تعرف ما إذا كان ذلك لأنك أردته أو لأنك لم تستطع إمساكه » (ص ٢٤) . ثم إنه صدر إليه

الأمر من الحزب . لكنه حينما فعل ما فعل لم يفكر في هذا الأمر : « فلم يكن نعمة أمر . إذ الأمر يتركك وحدك ابتداء من لحظة معينة . لقد تخلف الأمر هنيئنا تقدمت أنا وحدي وقتلت وحدي و . . . لست أعلم بمدى ماذا قتلنا » (ص ٢٢) . وهو حينئذ آخر يستعرض رأى رفاقه في عمله ، وقد انمازوا من بعد إلى الفريق الأول الذي حمل نواه دعوته هيدرر ، بعد أن كانوا يرون فيهم خونة ، لكنه النجاح العمل قد غشى على عيونهم فصاروا ينكرون فعله هوجو وهم الذين أمروه بها ! وبلغ بهم الأمر حداً جعلهم يريدون اغتيال هوجو نفسه إذا لم يخضع نزعتهم « النظرية الخيالية » ، « المتطرفة » ، « لحكمتهم الصائبة » هذه . لكن هوجو رجل مبادئ ، وهو لا يحفل بكل هذه المساومات الرخيصة التي تؤدي إلى النجاح العمل في الحياة ، بل يلبذها ويحتقر كل من يلجأ إليها . فليفعلوا به إذن ما يشاؤون . هنالك تجلّت له ببالة هيدرر القتل ، لأنه شهيد مبادئ آمن بها حقاً . ولهذا بدا هوجو يحبه منذ تلك اللحظة التي رأى فيها من رفاقه ما رأى . « ف شخص مثل هيدرر لا يموت صدفة ، إنما يموت في سبيل أفكاره ، في سبيل سياسته وأنه مسئول عن موته فإذا أنا اعترفت بجرمتي على رؤوس الأشهاد ، وإذا طالبت أن ألقب بلقب راسكولنيكوف (وهو بطل رواية « الجريمة والعقاب » لدوستويفسكي ويرمز إلى القاتل المتغلغل فيه طبع الإجرام ، لكن لأسباب فكرية وروحية أو مبادئ معينة) وإذا قبلت أن أدفع الثمن الواجب أداؤه ، هنالك يكون هيدرر قد ظفر بالموت اللائق به » (ص ٢٥٩) .

ومن أجل هذا يرى هوجو أنه لم يقتل هيدرر (الحقيقي - أي رمز الحياة للمبادئ) بعد ، « لا ، لم أقتله بعد ، إنما الآن لحسب سأغدو لقتله وقتل نفسي معه » (ص ٢٥٩) ويمضي هوجو قدماً ليلقى أولئك « الرفاق » الذين أصابهم « التعقل » والذين قرروا قتله إن لم يرضخ لتوجيهه الجديد . فليقتلوه أو ليقتلهم جميعاً ، فهو الحر الأبى الذي لا يقبل في المبادئ أية مساومة مهما تؤدي إليه من نجاح عمل في الحياة . وتختتم المسرحية بقوله بكل إباء : « لا ، لست

قابلاً للاسترداد » (ص ٢٦٠) أى للانخراط فى سلك هذه الجماعة بعد أن
ضرب بالمبادئ مرض الحائط .

وفى هذا المرض الموجز يتبدى لنا لب المسرحية وهو الصراع بين الفرد
المتوحد بمبادئه ، السخى فى أفعاله ، الأبنى فى مواقفه ، وبين ما يسميهم
سارتر باسم « اللثام » أو « الأوغاد » Salauds فهؤلاء منافقون ،
مشابعون للقاعدة العامة والعرف المألوف ، مسامون على مبادئ الشر
والكرامة فى سبيل القنصر بنجاح مادي رخيص ، يسلكون حياة آلية رتيبة
مطرودة الجهرى ، بحيث يمكن أن تستبدل أى واحد منهم بالآخر دون أن يتغير
شئ ، لأنهم يضربون جميعاً على قالب واحد ، ومثلهم مثل المصنوعات ذات
الإنتاج بالجملة . أما الشخص الفريد فهو ذلك الذى يعزف عن « شخصيته »
أى مما هو قالب ثابت ، كما يفسح المجال أمام تلقائية الفعل وحرية الابتثاق
وهو ذلك الذى يطرح ما يسمونه « الواجبات » ، أى تلك الأوامر التى
تفرض على أفكارنا وهواطفنا نظاماً صناعياً وتقسماً على الدخول فى قوالب
تصفية ؛ وهو ذلك الذى يدمج ذاته ومنطقها الخاص . وكما قال هوجو
فى هذه المسرحية : « أما الناس فلا يعينى منهم ما هم ، بل ما يمكن أن
يصيروا » (ص ٢١٢) .

وفى هذا تؤكد معنى الحرية التى لا يحددها أى حد . فأفعالنا نفسها
تنطلق من ذاتها دون أن يقهرها على ذلك ولا مجرد الباطن . فكل فعل هو
جبانى تلقائى ، والوجود خال من الضرورة . والمهم هو الحدوث والإمكان .
ذلك أن « كل موجود يولد بلا سبب ، ويستطيع به العمر من ضعف منه ،
ويموت بمحض المصادفة » (سارتر : « الفتيان » Nausee ، ص ١٩٣)
ومعنى هذه المسرحية كلها يتلخص فى قول سان جوست : Saint-Just :
بنفس الأحبار تستطيع أن تبني الحرية مبدأً أو فبراً .

خلاصة مذهبنا الوجودى

الزمان الوجودى

غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود . فالوجود نوحان : مطلق ومعين ، وكلاهما يطلق بمدة معان . أما المطلق فيمتاز خصوصاً بـمميزات ثلاث أولها : أن تصوره أعم التصورات حتى إنه ليعلم على المقولات نفسها . وإذا كان كذلك ، فهو غير قابل لأن يحد ، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل ، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أى جنس ، ما دامت أعم الأشياء ، وليس لها فى ذاتها فصل نوعى ، لأنها غير متعينة أى تعين . وتلك خاصيته الثالثة ، إذ ما دام غير قابل لأن يحد ، فانه سيكون غير معروف الماهية ، ولكنه مع ذلك معروف الآلية ، لأنه الصفة الأولى كل الأولية .

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث أن لا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة ، مما كان مصدر الإشكال فى فكرته باستمرار . فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً ، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعين ولم يصل إليه فى الواقع إلا بواسطة التجريد عن الواقع ، وإما وجود كلى على هيئة الروح المطلقة أو « الصورة » . وهو أيضاً ، وإن كان أقرب إلى العينية ، نوع من التجريد ، إذ فيه يفتى الفرد فى كلى غامض لا نستطيع أن نحده إلا بواسطة الفرد . كما أن ما تضمنه من معان ، هى من خصائص الوجود الحقيقى ، قد فهم على نحو يسلبه هذا الطابع .

إنما الوجود الحقيقى هو وجود الفردية ، والفردية هى الذاتية ، والذاتية تقتضى الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية .

ذلك أن الموجود للمعين على ثلاثة أنحاء : وجود للوضوع ، ووجود الذات ، والوجود في ذاته. أما وجود للوضوع فيتصدد به وجود للوضوعات الخارجية عن الذات العارفة ، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان ، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية ، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية. والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات ، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض ، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته .

أما الوجود الثاني ، أي وجود الذات ، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته . ففيه أنا في نسبة مع نفسه ، والإحالة فيه لا من الذات إلى الغير ، بل من الذات إلى الذات ، وهي إحالة لا تتسم بسمة الأداة ، بل بسمة التوتر الحى والكلية الخمسة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال للمستمر في الاستيطان الذاتي . فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده ، يحيل إلى نفسه . وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى ذات ، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة ، فإن هذا الوجود يسمى الوجود في ذاته ، وهو للسعى أحياناً ، خصوصاً عند « كنت » باسم الشيء في ذاته ، وهو وجود لا يبرره شيء ، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد ، قصد به إلى وقف للمعرفة الإنسانية عند حد معلوم ، ليس عليها ولا لها أن تتجاوز. ولهذا فإنه ينتسب بالأحرى إلى نظرية للمعرفة ، مما يعيننا من البحث فيه هنا في مذهبنا الوجودي هذا .

لم يبق إذن إلا وجودان : وجود الذات ووجود الموضوع . فهل نرد الأول إلى الآخر ، كما فعلت للمادية ؟ أو نرد للوضوع إلى الذات ، كما فعلت المثالية ؟ لا هذا ولا ذلك . إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات الذي فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل واستخدام الأدوات الأخرى كأدوات في سبيل هذا التحقيق ، لأنه لا بد لها أن تظهر

في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ما هيبتها من الإمكان إلى الواقع . أجل ، إن هذا سيؤدي إلى سقوطها ، ولكنه سقوط ضروري ليس فيه معنى القدر ، وإلا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة . ولا معنى للإمكان ، إن ظل دائماً معلقاً . كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن في هذا قضاءً على الذاتية ، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ، وفي هذا إلغاء لجوهرها . ولك أن تسأل بعد هذا : ولماذا لا نعدّها موضوعاً من جملة الموضوعات في العالم ؟ أو ليست الذات الواحدة في مقابل ذوات أخرى لا تقل عنها ؟ أو لسنا نضمها ، لا كذات كلية واحدة ، بل كذوات عدة ، وإلا وقعنا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكلّي المطلق ؟

والجواب عن هذا يستدعي البحث في معنى الذات التي نقصدها هنا .

أما الذات فهي الأنا المريد . والشعور بالذات إنما يتم في هذا القول : أنا أريد . ولكي يجد المرء ذاته ، فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة ، لا في الفكر كفكر ، أي كحالة لا كعملية . ومن هنا كان الخطأ الأكبر في مقالة ديكرت المعروفة . لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود ، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات ، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر ، فهذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكرت . ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيد في شيء ، لأننا سنكون حينئذ بإزاء مصادرة كل المطالب الأول أو بإزاء تحصيل حاصل هل أقل تقدير . لأن معنى هذه المقالة سيكون في هذه الحالة : أنا ، أنا الذات المفكرة ، موجود . ولن نكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود ، بل انتقال من الذات إلى الوجود ، أو ، والمعنى واحد ، من الوجود إلى الوجود ، أي أننا هنا بإزاء تحصيل حاصل .

إنما يتم الشعور بالذات حقاً في فعل الإرادة ، كما لاحظ مين دي بيران بحق : فهو شعور بالأنا المريد . ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم

إلا بها ، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية . ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابكة يقتضى بعضها بعضاً . ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية . والذات الحقة ، الذات البكر التى تستمد وجودها من ينبوع الصافي للوجود الحقيقى ، هى الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية ، الحاملة لمسئوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية

لكن الحرية تقتضى الإمكانية ، لأن الحرية تتضمن الاختيار ، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات . فإذا كان جوهر الذات فى الحرية ، فماهيتها تقوم إذن فى الإمكانية . وهذه الإمكانية ليست مطلقة ، أى خالية من كل تحقق ، بل لابد لها من أن تتحقق . ومعنى تحققها أن تختار من بين للممكنات حتى إذا ما تم الاختيار ، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة والضرورة هنا هى تحقق الإمكانية على هيئة وجود فى العالم . ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات فى العالم بين أشياء .

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات : ذات مريدة حرة لا تحتوى غير إمكانيات لم يأن لها أن تتحقق بعد ، وذات قد اختارت لحققت بعض إمكانياتها ، وهى فى طريقها إلى تحقيق الكل ، إن أمكن . ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتى للممكن ، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوى . وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية للطلقة . والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء فى العالم ، وإنما هى صلة بين الذات وبين نفسها أما الذات التى اختارت فيتحقق وجودها على هيئة الآلية ، أى الوجود — فى — العالم بين أشياء .

والوجود الحقيقى الأصيل للذات هو الوجود الماهوى ، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها . وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة ، أو هذا الأنا ، هو إذن الوجود الأصيل الذى أصدر

عنه في كل أفكارى وأفعمى . وهى حينئذ في حالة عزلة كاملة ، وحيدة مع مسئوليتها الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لانهايا ، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة . وهى حال تقرب من تلك التى نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القديسة تريزا الأبلية في قولها : « أنا وحدى مع الله وحده » والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتى ، أما الوجود الموضوعى ، أعنى الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات ، فوجود ذاتى ، لأننى لا أكون فيه مالم أكون لذاتى ، بقدر مانتكون الأشياء مالم أكون . والسقوط يأتى من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات . فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء .

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن نعمة وجودين وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بفضل الحرية ، فبواسطة الحرية التى للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة ، وهذا التحقق المعين يتم في العالم ، ويسمى حينئذ بالآية . وهذه الآية نوع من التفسير والفهم ، كما يقول هيدجر ، للوجود الممكن ، أعنى عرض ما فيه ، لأن في هذا كيفية وجودها ، أى إنها لا تتم إلا على هذا النحو ، وإلا لما كان نعمة تحقق ، وبالتالي لم تكن نعمة آية . والمصدر الذى منه تصدر الآية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان . ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة ، والآية بوجه خاص ، بدون الزمان محاولة فاشلة . فالزمان هو الشرط الأساسى في تكوين الآية ، وهو العامل الأصل فى انتقال الوجود إلى حالة الآية ، والزمانيّة حالة جوهرية للوجود المتحقق ، أى للآية . وعلى هذا فلا بد لنا ، لكي نفهم حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته ، وسنرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصل للوجود ، لكل ما فى الوجود .

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب فى الوجود حتى الآن ، والذين حاولوا منهم إدخال

الزمان — إلى حد ما — في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود ، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي ، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبتذلة زائفة وإما ناقصة . ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود « في الزمان » ووفقاً لهذا قسموه أقساماً : فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجرى فيه كأحداث الطبيعة والتاريخ ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط به كالنسب الرياضية . وكل هذا في داخل هذا الوجود . ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان ، هو الوجود الفاني ، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدي ، وبينهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات ، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها .

والوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زمني في جوهره وبطبيعته . وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية . وليس معنى الزمانية مجرد الوجود « في الزمان » ، وكأن الزمان إطار يحول فيه الوجود ، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل نقول فضلاً عن هذا إن ما يدعون أنه « فوق الزمان » أو « خارج الزمان » هو أيضاً زمني ، مادنا نعزو إليه صفة الوجود . وصفة الزمانية إذن تطبع كل موجود وتشيع فيه ، كروحه الحقيقية ، فإن في وهي المقوم الجوهرى لماهية الوجود ، والعامل والفاعل في تحديد معناه .

وتفسير الوجود على هذا النوع فيه ثورة لا تقل في عنفها وخطر نتائجها عن تلك التي قام بها كوبرنيك في علم الفلك . فإذا كان كـ « كـ » قد نعت مذهبه النقدي بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة ، فإن في وسعنا أن ننتع مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود .

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، لذا كان علينا أن ننقد عارضين ما قاله الفلاسفة من قبل في الزمان ، وغرضنا من هذا النقد ليس سلبياً كله بل هو إيجابي في أهم نتائجه ، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص

المشاكل والشكوك التي يتضمنها موضوع النظر ، ثم لوضعه بعد في الوضع الصحيح المأدبى إلى تحقيق الغاية ، وهى عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان .

وللذاهب التي وضعها السالفون من الفلاسفة في زمان يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية : للذهب الطبيعي ويمثله أرسطو الذي حلل الزمان تحليلًا يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود للربط به عند الأقدمين ثم للذهب النقدي ، أى للتصل بنظرية للمعرفة ، وهو الذي أقامه « كنت » وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن للماضى ، والثالث هو للذهب الحيوى الذي فصله برجسون . هذا في داخل ميدان الفلسفة ، أما في الفزياء فثمة مذهبان رئيسيان : للذهب للطلق ، ويمثله خصوصاً نيوتن ، والمذهب النسبى الذي وضعه اينشتين .

ومن هذا البحث النقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية :

١ — أن الزمان لزمان : زمان فزيائى ، وزمان ذاتى وسنسيه بعداً بالزمان الوجودى .

٢ — أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام ، وسنرى أن الزمان مامل جوهرى مقوم للوجود

٣ - أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ، ولكن الوجود الأصيل — بالنسبة إلى الإنسان على الأقل — هو وجود الذات ، حتى إننا سننتهى في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات .

٤ — أن للقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجودها الواقع والإمكان وثبماً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوى ، وآنية .

٥ — أن الحرية هى الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص

من النتيجة السابقة أى كنتيجة لفكرة الإمكان كما بينها ، والصلة بينها وبين الواقع .

٦ — أن مُشَاقَّة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسلَّمة الأولى التى هى أساسها يجب أن يوضع كل مذهب فى الوجود والأخلاق ، وأن فكرة التوتر هى الفكرة التى يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية .

٧ — أن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحى . تلك أم النتائج ، والناظر إليها يلمح فيها القسَمات العامة لمذهب فى الوجود .

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً من طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحى وانعزال فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ، ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود الحى لا تنبض بدمه . إنما يتم هذا الشعور حقاً فى حالة الفعل الباطن المنسحب أظفاره فى الحياة المضطربة ، فى حالة التجربة الحية التى تستطيع فيها أن تكون على اتصال مباشر بالوجود فى توتره . وهذا إنما يتم بمملكة خاصة غير العقل ، لسنا ندرك كيف نسميها ، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية « وجدان » ، على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التى تعانى بها الوجود بما هو عليه فى نسجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة . وقد استعملنا كلمة « معاناة » لى نزيل فكرة العيان والرؤية ، ونبدل على أننا هنا بازاء إدراك لا يتم إلا فى تجربة حية مباشرة ، لا يرامى فيها نسبة بين ذات وموضوع ، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها . ومن أم نتائج القول بهذه الملكة إزالة المشكلة الكبرى فى نظرية المعرفة ، مشكلة الذات والموضوع ، وهى مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة فى ظاهريات هيرل أن تحلها ، لأنه استعان بفكرة الماهيات الخالصة ، وهى فكرة تمود بنا إلى الصور الأفلاطونية ، وفى هذا إمعان فى التجريد ، مع أننا نريد الوصول

إلى المعنى المتقوم قدر المستطاع ، فضلاً عن أن نصيب الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحيلة ذات طابع عقلى تجريدى واضح ، ولما نحن فنرفض المشكلة على أساس أنها مشكلة تتصل بالوجود الفزيائى ، لا بالوجود الذاتى لأنه إذا كانت نعمة إحالة فى هذا الوجود الأخير ، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات ، فلامعنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع ، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تحضر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات .

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذى يكونه العقل ، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقل فى خدمة عالم الإدراك الوجدانى ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات . فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفزيائى ، والوجود الذاتى إنما يتحقق ما به من امكانيات فى العالم ، أى فى الوجود الفزيائى ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذى يصنع هذه الأدوات ، فالعالم العقلى إذن مهياً لخدمة العالم الوجدانى .

وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأنه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس فى هذا أى معنى من معانى التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع — فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه ، أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل ، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عشت على عليها من زمان بعيد ، فلامعنى لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان .

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة ، تختلف تماماً عن مقولات العقل ، وهى التى لم يعن الفلاسفة بغيرها حتى الآن . ولوضع نوحه

هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الديالكتيكي لكل ما هو موجود ، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأضداد ، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل ، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، وللممكن جامع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحى الحقيقى لا بد أن يشمل القطبين للتنافرين ، وإلا فلا معنى للإمكان حينئذ . فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما فى داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو فى سياقه وتطوره ما نسميه بالديالكتيك فالفرق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون ، والثانى من ناحية الحركة ، فالديالكتيك هو الانسياق الحركى للاستقطاب . والديالكتيك عندنا غير هيجل ، لأنه عند هيجل منطق عقل ، وعندنا أنه الانسياق الوجودى الصادر عن العاطفة والإرادة ، وهذا الطابع العقلى للديالكتيك عند هيجل هو الذى أفسد عصبه الحقيقى أعنى التعارض ، مما اضطره إلى فكرة الرفع ، التى هى لتنفيذ الواهى لمنطق هيجل ، ولو كان جريئاً فى منطق ، لا يحتفظ له بالطابع الحركى على الدوام . ونحن نحفظ للديالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة ، لأن العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة وللدّة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد .

فلا مناص إذن من أن نجعل للديالكتيك هذا الطابع ، ونسماه باسم التوتر . فالتوتر معناه قيام للتقابلين مع بعضهما فى وحدة لا يتخللها سكون أو توقف .

لهذا كان لا بد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل ، ثم بالتوتر . ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج ، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب فى أوج شدته ، ولذا لن نسمى الوحدة باسم جديد ، بل باسم مركب من للتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر .

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة

لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة ، ولذا انقسمت أولاً إلى قسمين : واحد خاص بالعاطفة ، والآخر خاص بالإرادة . وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام ، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة ، فلدينا إذن ثلاث مرة أخرى - مما يكون ثمانى عشرة مقولة ، هى :

عاطفة

أصل	: تألم	حب	قلق
مقابل	: مرور	كراهية	طمأينة
وحدة متوترة	: تألم صار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل	: خطر	ظفرة	تعالى
مقابل	: أمات	مواصلة	تهابط
وحدة متوترة	: خطر آمن	ظفرة متصلة	تعال متهابط

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة « أصل » لا يقصد منها أن المقولة المقابلة مشتقة منه ومتفرعة عنه ، بل كلا الأصل والمقابل إيجابى ، وكلاهما محدد للآخر ، مما يتبين بوضوح فى الوحدة المتوترة التى فيها تؤكد إيجابية كلا الطرفين المتقابلين بكل ما فيهما من نفور وتناقض .

والجمال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية ، فان بحثنا هذا بحث فى علم الوجود لا صلة له بشئ من هذا . إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودى ، أعنى معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة . فلنأخذ فى بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز .

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها فى وجودها العينى . فهى تريد

أن تحقق إمكانياتها في العالم الذي قذفت به ، لأن الانحماض الأصيل فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الوسع والطاقة ، وتحقيق الإمكانيات بصطدم الغير ، لأنه لا يجرى في داخل الذات وحدها ، بل لابد أن يجرى في الغير ، وإن كان ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة . فإذا ما لاقت ، وهي بسبيل هذا التحقيق ، مقاومة تألمت . وهذا يوضح لنا الأحوال للمروفة عن الألم مما لاحظته النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية ، وأولها أن التألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لزيادة الرقي في سلم الكائنات . فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقي الشعور كلما علا الكائن في سلم التطور ، وهذا ليس من التفسير في شيء ، إنما هو ترديد لنفس للمعنى بعبارة أخرى . أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقي في سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً ، والتحقيق يلقي مقاومة من جانب الغير ، وإذن فكما ازدادت الإمكانيات التي ستحقق ازداد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . ولذا نرى البدائي أقل تألماً من البدني للمتضرر ، والتطور في داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول ، إذ نحن نعلم أن عصر البدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم في عصر الحضارة ، ففي الحضارة اليونانية يشاهد ازداد الشعور بالألم في العصر الهليني : فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التي اتسم بها اليوناني في العصر الهليني ، نرى في العصر الهليني وجوهاً شفهياً السقم . وفي الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها : فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالي لها ، حتى نرى القرن التاسع عشر عبارة عن سلسلة من المنشائمين ابتداء من شوينهور وإدورد فون هرتغن ونيثشه حتى بودلير ودوستويفسكي ، وإلى اليوم عند هيدجر . وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا فقد ازدادت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية ، ففتحت المجال واسعاً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات وبالتالي للملازمة أكبر مقاومة ، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم . وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو : إن الحضارة تسلب المرء السعادة .

فالتألم مصدره الحزن من تحقيق الإمكانيات ، هو شعور من الذات الماهوية بأن ثمة مقاومة تعانها من جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات . ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأصلي لوجود الذات على هيئة الآنية ، فإن التألم إذن طابع أصيل للوجود الذاتى .

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها . وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً ، إذ العلة في سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة ، وليس تضحية الجزء في سبيل الكل ، كما تدعى النظرة النفسانية المبتذلة .

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم . ولذا فإنها في النقطة التي يجتمع فيها أعلم تألم مع أعلى سرور ، فالأطراف في تماس كما يقال . إذ لا يشعر المرء بالتألم خاص كما في الأحوال الأخرى للتألم ، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعانى في لحظات السرور ، إنما هي تجمع بين الناحيتين وتفيهما في نوع من الوحدة ، لو صحت لكانت وحدة التوتر : فالشهيد الذي يعلوجبينه الأسف الباسم هو الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور ، والمثل التاريخي الواضح عليه سقراط الذي كان باسمًا في أشد لحظات الهنة . في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين النقيضين أو الضدين ، فهي تعبر إذن عن نسج الوجود الحى أدق تعبير .

والتضحية هي نقطة التلاق بين الألم والسرور مما يفضى بنا إلى التحدث عن السرور . وتفسيره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوى . وينتقل إلى الآنية بواسطة تحقيق الممكنات ، وتحقيق الممكنات هو الفعل ، والفعل إذن توكيد لإمكان ، وفي التوكيد شعور بالذاتية ، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو ليس به مقاومة هو السرور . ويزداد السرور تبعاً لزيادة تحقيق الإمكانيات ، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها . والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تملك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من إمكانيات . وهي حالة تصل أوجها في الإيثار

المحقق لأقصى الإمكانيات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من الذوات الغيرية في نفس الآن . وواضح أن الإيثار يلاق التضحية في وحدة الألم السار ، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه .

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الثالث الثاني في مقولات العاطفة ، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب السكاره ، لأن الإيثار يتضمن معنى الحب بالنسبة إلى الغير ، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى ذوات أو أشياء مغايرة . ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودي ، بل بالعكس تماماً ، فلا زلنا هنا في نطاق الوجود الذاتي . والحب بالمعنى الوجودي هو امتصاص الذات للغير وإفنائها له في داخلها ، والدافع إليه تملك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص ، مما يسمونه الاخلاص في الحب أو الأمانة في الزواج إلى آخره ، لأن في هذا تحقيقاً للوجود الذاتي على نحو أكمل . ولهذا فإن الحب في الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها وفي أعلاه بتمتعها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الغيرية ، كما هي الحال في الحب الصوفي الالهي ، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انتظمت كل شيء . ولما كان الحب كما فسرناه إفناء الممشوق في الذات ، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل . وثانياً بأنه على ارتباط وثيق باخلق والانتاج ، أي بغريزة النسل .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير أثرة ، لأنه شعور الذات بأنها وحدها للوجود حقاً ، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات . ولذا فقد أصاب من حللوا الكراهية بربطها بالحب ، حتى قال بيته : إن الحب الأعمق هو أسمى كراهية .

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أسمى كراهية هي « الغيرية » ، لأنها جامعة لأسمى محبة والنسبة إلى المحبوب ، وأشد كراهية لما عداه . وهي لهذا حب كاره ، فهي إذن الوحدة للتوترة بين الحب والكراهية .

ولو نظرنا إلى هذا الثالث الثانى وقارناه بالثالث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانات على صورته الآتية ، أما الثالث الثانى فيزيد عليه رغبة الذات فى العلاء بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات فى الوجود أتم . وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتتمام التحقق الفعلى ، ونزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية ، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبالخلق والإيجاد ، وليس للفريزة الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية . والثالث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل ، أى يشير إلى تحقق ماضى وكان ، بينما الثانى ينبىء عن تحقق لم يأت بعد وسيكون ، أى أن الأول مطبوع بطابع للماضى ، والثانى بطابع للمستقبل . ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضرورى لهذين الثالثين الكاشفين للذات عن طبيعة وجودها ، ونقول ضرورى لأن الشعور بكل ثالث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع : فالحب رأينا دائماً يشير إلى آت لم يحقق بعد ، وإلا انتهى ووقف ولم يكن ثمرة حب . والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان ونتج عنه هذا الشعور اللاحق . فكل من هذه الثالثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كمنصر داخل فى تركيب الوجود .

وإذا كان الثالث الأول قد كشف عن الماضى ، والثانى عن المستقبل ، فسنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والقلق من أم الأحوال العاطفية التى دنى بدراستها كيركجور وفى أثره هيدجر . وخلاصة تحليلهما أن القلق يكشف عن العدم . ونستطيع أن نفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوى حين يصير متحققاً فى العالم ، تفقد الآتية بهذا السقوط فى العالم بعضاً من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الإمكانيات حتى بالنسبة إلى شيء واحد ، وبالتالي ستظل ثمرة أشياء لم تتحقق . فالآتية إذن باعتبارها فى العالم يعوزها شيء ، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذى يشعر به الإنسان فى حال القلق ، إذ نشعر حينئذ بازلاق كل الموجود ونحن

من بينه . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تجرييد سلبى كما يبلغ العدم ، بل الشعور بالعدم فى حال القلق يأتى قبل كل نفى وسلب .

ولكن القلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبى وحده ، بل يكشف لنا أيضا عن جانب إيجابى . ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق إمكانيات دون أخرى ، وبدون العدم إذن لن ينكشف لنا الوجود العينى ، لأن الشرط فى التحقق هو بئذ إمكانيات وأخذ أخرى تتعين فى الوجود الحاضر فى العالم . وهذا النبذ هو الفعل الناشئ عنه العدم . وهذا العدم هو الأصل فى كل نفى وسلب تقوم به فى داخل الوجود ، وهو العنصر للسكون للطابع الديالكتيكى لهذا الوجود العينى .

ولأن القلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر ، ويقوم فى الآن ، لأن الشعور فى هذه الحالة لا يتعلق بلعظة ذات كيان ، بل ببرهة لاسمك لها إطلاقاً وهى ما نسميه باسم الآن . وإذا زاد القلق وبلغ أوجهه ، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً ، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن لا تجري فيه حركة . ومن هنا أيضاً ارتبط القلق بالسرمدية ، وذلك من طريق الآن .

وموقفنا من العدم فى حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف « حب المصير » الذى دعا إليه بئشه ، وذلك بأن نعد هذا العدم الذى يقلق منه عنصراً جوهرياً فى تركيب الوجود فى العالم كما رأينا . فتتولد لدينا طمأنينة من ناحية ما يقلق « منه » . أما الطمأنينة بالنسبة إلى ما يقلق « عليه » فيمكن أن تأتى بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانيات ، ورجاء فى تحقق أكبر قدر ممكن ، وبهذا الرجاء تأخذ الطمأنينة طابعاً حركياً . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توجد فى حالين بوجه خاص : حال القلق من الموت ، وحال الطمأنينة فى الرجاء ، وإن كان التوتر ليس قوياً كل القوة فى كلتا الحالتين .

أما طابع الزمانية في حال الطعاًبنة فهو « الان » ، إذ نهمر إبانها بتباطوه الزمان .

وبذا ينتهى بياننا لمقولات العاطفة . ومنه يمكن أن نستنتج :

١ - أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود : فالثالث الأول هن الوجود بعد أن تحقق ، والثانى عنه وهو ينزع إلى التحقق ، والثالث عنه فى حالة التحقق الفعلى على هيئة الحضور بالفعل .

٢ - أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع لازمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً : فالأول يشير إلى الماضى ، والثانى إلى المستقبل والثالث إلى الحاضر .

٣ - أن الزمان ، تبعاً لهذا ، طابع جوهرى للوجود يعين كينياته ، ويحدد طبيعة أحواله .

٤ - أن التوتر هو التركيب الأصلى للوجود ، وفيه يبلغ الشعور بالوجود - وذلك إبان وحدة التوتر - أعلاه ، فتكون الذات على اتصال بالينبوع الحى للوجود .

٥ - أن أحوال العاطفة أحوال وجودية تعبر عن أحوال للوجود الذاتى فى حال التحقق .

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتى فى تحققه العينى - حال وجدانية لافكرية ، بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم ، إذ ليس من شك فى أن الشعور بالوجود فى حال الألم مثلاً ، أقوى منه فى حال المعرفة بالألم ، إذ فى الأول اتصال مباشر بين الذات والوجود ، بينما هنا فى حال المعرفة اتصال غير مباشر .

والحال أظهر فى الإرادة منه فى العاطفة : إذ الإرادة قوة للوجود الذاتى بها يحقق ما فيه من إمكانيات على هيئة وجود بالفعل فى وسط الأشياء

والذوات الأخرى ، وهذه القوة مصدرها الحرية التى للذات فى أن تعين نفسها بتحقيق إمكانياتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفذه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل ، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه .

ولما كان الممكن لا نهاية له ، وكان التقابل صفة جوهرية فى كل موجود كانت الإرادة فى حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن ، فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه ، وإلا التأت عليها الأمر ، وتوقفت عن الاختيار ، وبالتالي عن التحقيق لهذا كانت المخاطرة الفعل الأول للإرادة ، وكان الخطر أول مقولاتها . وفعل المخاطرة فعل لامعقول ، ومع ذلك فهو وحده المؤدى إلى تحقيق الوجود ، لأن تحقيق الوجود يستدعى المخاطرة ، ولذا قال نيتشه : « الحياة بوجه عام معناها الوجود فى حال الخطر » وفصل نظرياته فى هذا بطريقة عامة غامضة نستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا فى كون الوجود مليئاً بالأضداد المتساوية فى درجة الإمكان ، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوى بالضرورة على مخاطرة ، ولا بد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود . وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر . وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل . فالخطر إذن طابع ضرورى للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل . ولهذا فإن صاحب الأفعال الجلية هو المخاطر الكبير ، ومن لا يخاطر ، لا يظفر بشيء .

والمخاطرة ثم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء ، ولذا فإنها تتم فى « الآن » ، وتشعر بطابع الحضور فى الزمانية ، ومن هنا أيضاً نشعر بالسرمدية . وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والقواد الذين يتحدثون عن الأفعال التى تنطوى على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر الأمم لألف سنة مثلاً . فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون

بفداحة ، والمخاطرة تتم في الآن . ويقوى الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة وبالتالي هم يشعرون بنوع من المرمدية .

وهذا الشعور بالمرمدية هو الذى نجده فى مقابل الخطر، أى فى الأمان إذ نحس فيه بعدم التغير . ولاضير على الذات من الشعور بالأمان ، إنما الضرر من أن يكون مصدره وهماً . فالخطر الخالص مستحيل التحقيق ، والأمن الخالص مضاد للوجود الحى ، فلم يعد غير الخطر الأمن هو الذى يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانات فى حرية ومسؤولية .

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال ، بل منفصلاً أى لا بد للذات فى سيرها أن تثب من فعل آخر . ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثابتة للإرادة هى مقولة « الطفرة » .

ويدهونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكون من ذوات كل منها قائم بنفسه ، مغلق عليه فى داخل ذاته . وقد يكون فى مذهبنا هذا تجديد نفثاغورية على عليها الزمان ، ولكن هذا لن يزيدنا إلا جسارة فى تأكيد هذا الانفصال فى طبيعة الوجود . فذهبنا هو أن الوجود مكون من ذوات منفصلة تمام الانفصال ، قد تغلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى ، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى .

والأصل فى هذه الطفرة أن الذات فى تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماهيتها ، أعنى بوجودها للأهوى ، كما لا بد لها من الاتصال بالغير ، ولما كان بينهما هوة ، لم يكن الاتصال ممكناً إلا بالطفرة . والطفرة هنا نفهمها بالمعنى للطلق، أى الذى لا يستلزم أى وسط تجري فيه، وإلا وقعنا فى الاتصال

ولكى نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو ، لابد من القول بفكرتين: اللامعقول ، واللاهلية .

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه ، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم ، كعنصر مكون له ، والعدم يناظره اللامعقول من الناحية الفكرية . وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعلية ، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل . فقد أثبتت أخيراً نظرية الكم وجود الانفصال في تركيب الضوء ولقادة على السواء ، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا الموجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل بإضافة الموجة إلى الجسيم كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العلمية قد عني عليها ، ولم تعد مئة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بنوع من الطفرة . وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية « غير الواعية » ، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الواعية ، التي هي الذرات العاقلة ؟

وليس معنى هذه الإهابة بالفزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونها ، فإن علم الوجود سابق على الفزياء وعلى أي علم آخر .

غير أنه لا بد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة ، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل . وهذه المواصلة نوع من التوقف تقوم به الذات في طفراتها ، توقفت وقت من أجل طفرات جديدة .

ولكن على أي نحو يتم الطفور ؟

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة فتحدده لنا على أنه طفور متعال ، لأن في تحقيق الإمكانيات محواً وارتفاعاً بالذات وإغناءً لمضمونها ، وهذا التعالي خالق فعال مهاجم باستمرار . فلا نقول كما قال هيدجر في فلسفته المستسفة ، إن الوجود قد سلم لنفسه ، بل نقول إن الوجود ظافر بامكانياته متحققاً في حركة مستمرة : إذ هو محاولة الذات أن تعلو على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة على الدوام ، وهو إذن تعال موجه ، يتجه نحو شيء ليس بعد . ولذا يتجه نحو المستقبل ، ويعبر إذن عن الآن المقبل .

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية الثلاث للكونية للإرادة تنصف بآيات الزمان الثلاثة هي الأخرى : الخطر يتصف بالحاضر، والظفرة بالماضي، والتمالي بالمستقبل، كما رأينا من قبل تماماً في حالة مقولات العاطفة .

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة الوجود وجدنا أنهما يبران معاً عن وجهي الوجود : فالإرادة تعبر عن وجه القوة، أو الوجود كقوة، والعاطفة عن وجه الحال، أو الوجود كحال . والفارق بين القوة والحال أن القوة فعل، والحال انفعال، القوة لتحقيق الإمكان، والحال للتحقق بالإمكان .

وبذا ينتهي بيان المقولات .

والمقولات تفضي بدورها إلى وضع منطق جديد، يقوم على نفس المبدأ مبدأ التوتر، فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي، هذا الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق والجمع بين الأضداد، فمن الواضح أن هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله الزمان، فلم ينجح إلا في العلوم العارضة عن الزمان وهي الرياضيات، وهي التي يعيل المنطق العقلي، كما هو طبعي، إلى التشبه بها اليوم .

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا المنطق الجديد، الذي نسميه منطق التوتر، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع نفسه، وما هي أقسامه وكيف يدرك على أساسه الوجود الذاتي، وما لهذا من نتائج على أعظم جانب من الخطر فيما يتصل بالكشف عن هذا الوجود إنما نجتزئ هنا بذكر الأصول العامة التي يقوم عليها .

وأولها أن الزمان يجب أن يكون داخلاً في التقويم المنطقي للحقيقة الوجودية، وبالتالي يجب أن يدخل العدم إلى جانب الوجود في كل موضوع منطقي، واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد هو ما نسميه

باسم التوتّر . والتوتّر إذن هو طابع الوجود الذاتى ، ولذا كان منطق هذا الوجود منطق التوتّر .

والتوتّر إذن نقيض الهوية ، لأن هذه تنشئ المتساوى والمؤلف ، والتوتّر ينشئ اللامتساوى والمختلف ، ذلك أن منطق الهوية يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها ، مما وجد صورته العليا فى المنطق الرياضى .

والنتائج لهذا جديدة ، وأولها فى نظرية الحمل ، فمئذنا أن الحمل ليس إضافة محمول إلى موضوع ، إذ الوجود أو الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها شيء ، وإلا لكان فى ذلك أوهام عدة : أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من نوع واحد ، ونحن هنا نجمع بين مقادير من أنواع مختلفة ؛ فالحيوانية غير المنطق من حيث النوع ، وثانيها أن الجمع لا يتكون منه شيء جديد ، بينما نحن نرى الإنسان يختلف فى جوهره عن الحيوان وعن المنطق . فالحكم إذن ليس عملية جمع إنما هو تبير عن حال واحدة يلبسها الوجود دفعة واحدة ، هو وحدة من الوجود واللاوجود لا تقبل التجزئة بحل . والحل هو التحقق منظوراً إليه من ناحية القول أو اللوغوس ، ولما كان التحقق يدل على خلق ، فالحل يدل على خلق ، وبالتالي يتضمن الجدة .

وبمكرة الجدة هذه نستطيع أن ننقذ المنطق من تحصيل الحاصل الذى تردى فيه حتى الآن ، إذ التوتّر يدل على التحقق ، والتحقق فعل ، والفعل خلق ، وبالتالي يدل على جدة .

وهلينا إذن أن نلغى مبدأ المنطق التقليدى كله ، وهو : اتفاق الفكر مع نفسه ، ونستبدل به هذا المبدأ ، ألا وهو : توتر الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار .

ونبأ لهذا نحن نقسم الأحكام إلى قسمين : أحكام وجودية ، وأحكام هوية . الأخيرة هي القائمة على مبدأ الهوية ، وليس فيها جدة ، ولا فيمة لها من الناحية الوجودية ، بل كل قيمتها من الناحية اللغوية أو العقلية ، لأنها من نوع التحليل . أما الأحكام الوجودية فهي للمبرة عن واقع أحوال يكون فيها الوجود دفعة واحدة .

وعلىنا بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث « الرماية » ، بدلا من تقسيمها كما في المنطق العقل من حيث الجهة ، فعلىنا أن نقسمها من حيث الرماية إلى : أحكام حضور ، ومضى واستقبال . ولا بد من تعيين الرماية في كل حكم ، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقول : سقراط ظن ، إذا لم أتبعه بقول : حاضراً ، أو ماضياً ، أو مستقبلاً . وهذه الرماية ملحوظة في كل حكم ، وإن لم تكن دائماً ملحوظة .

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة ، بل هي عندنا صلة متوزرة تمثل حالا واحدة للوجود . فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كوجود متصف بها ، واتصافه بها ليس زائداً على ذاته ، بل صفته من عين ماهيته .

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعنى الأحكام الوجودية في شيء ، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول ، أو الموضوع على أنه ذو كم . ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام ، أعني من حيث الكيف . فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود ، وهي التعبير العقل عن العدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كينوته . ولكننا نختلف في فهمه عن المنطق التقليدي . فإن منطق التوتري يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم تتحقق وهذا النقص يبرهنه بحكم سلبي . والسلب نومان : مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوي للذات المعينة ، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الأخير هو الجدير بالعناية حقاً .

والسلب عندنا له نفس المرتبة التي للإيجاب . فلا يدرك أحدهما بغير الآخر ، لأن المتقابلات تكون وحدات لا انفصام لها .

ويمتد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق ، مما ينتهي إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود والعامل الرئيس في تكوينه هو إدخال الزمان في مسأله . فإدخال الزمانية في المنطق يدخل التوترواخلق : التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودى لعدم ، والعدم مصدره التناهى والتناهى أصل الزمان ، فالسلب ناشئ إذن عن الزمان والعدم أيضاً شرط التحقق في الوجود ، لأن التعين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو العدم . أما الخلق فلأن الزمان أصل العدم ، والعدم شرط الوجود .

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودى ، وهى فكرة العدم .

فالناس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم معقد الصلة بين الزمان وبين الخلق ، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد فى النهاية إلى اثنين : النظرة الفلسفية والنظرة الدينية . والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة العدم ، لذا لم تكن بتحليل مضمونه كثيراً ، وفهمته خصوصاً بمعنى السلب فى المنطق العقلى ، وعنى به برجسون من أجل إلغاء فكرته . ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلى ، إذ يقول إنه يأتى بنوع من التجريد المستمر ، ولكن هذا غير صحيح لأننى فى حالة القلق الصادر خصوصاً عن فكرة موتى الخاص ، أصرىزوال الوجود دفعة واحدة ، والعدم — كما قلنا — ليس تصوراً عقلياً بل هو شئ يقتضيه مجرد الوجود المعنى نظراً إلى نبذ إمكانيات وأخذ أخرى . ويتمشى مع مذهب برجسون الفاسد فى العدم مذهب فى الإمكان ، مما أدى إلى إخفاقه فى فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان . لكن جاء هيدجر من بعد فعنى ببيان المدلول الوجودى الميتافيزيقى للعدم ، بوصفه (التناهى المطلق .

أما مذهبنا نحن فهو أن التصور في فهم طبيعة المدم قد نشأ عن نفس ظاهرة الغلط التي حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان ، إذ خلط بينه وبين الغلاء فتصور على نحو مكافئ . واتهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرية التي أدلينا بها خاصة بطبيعة الوجود . فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال ، والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة بينها هوات لا يمكن عبورها إلا بالطفرة . فنقول الآن إن هذه الهوات هي المدم نفسه في وجوده الموضوعي . ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاء ، فنحن لا نفهم شيئاً اسمه الغلاء بالمعنى العادي للمفهوم . فالهوات للوجود بين الذرات في الوجود الفزيائي تناظرها هذه الهوات الموجودة بين الذرات في الوجود الذاتي . ولما كانت هذه الهوات بين الذرات هي الأصل في الفردية ، فليوسعنا أن نقول إن المدم هو الأصل في الفردية .

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية ، كنتيجة لها ضرورية ، فليوسعنا أيضاً أن نقول إن المدم هو الأصل في الحرية .

وفكرة المدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثبتت حوله دون جدوى حتى الآن ، كما أنها فكرة خصبة فيوسعنا أن نفسر بها سر الوجود كله :

فهي تضمن لنا أولاً أن المدم عنصر جوهري مكون للوجود ، والمدم والوجود يكونان معاً نسج الواقع ، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو عليّة ؛

وهي ثانياً تضمن حالة من النور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن فالمدم كما رأينا هو الأصل في الفردية أو العكس ، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس ، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة المدم ، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أي المدم ، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة المدم ، لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير ، وهي طفرة لا تقوم بها الذات

إلا الآن نمت عدما . ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية للوجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي الفردية والتوتر والإمكان ، ترتبط كلها بالعدم أو تنق ارتباطه وكأنه إذن البؤرة التي يفتح منها النور على للذهب كله .

وفي وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال : لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد . إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو : ما العلة الفاعلية لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآلية ؟ والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود ، وبالتالي لم تكن الآلية لتتكون ، أي الوجود العيني بوجه عام . لذا كان الزمان خالقاً . ولا آلية إذن إلا وهي مترمنة بالزمان . ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآلية في الزمان ، وهي خواص يمكن إجمالها في ثلاث : للتفصل ، والتوتر ، والإمكان .

أما صفة التفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالاتصال ، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض . ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان .

والسرفى هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فزيائية ، أما الفزيائية فهي تصور الحركة تصويراً إمكانياً . ولما كان الزمان مقدار الحركة ، فلا بد أن يصور على غرارها ، وهي تقتضى التماس ، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال ومن المعجب الذي يستنفذ كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه « عدد » الحركة ، مع أن العدد هو الكم المنفصل أي هو المنفصل بعينه . وفضلاً عن هذا فإن الفزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال ، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فزيائية .

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة ، إذ قال برجون إن الذاكرة ملكة كلية قبلية تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة ، وفرق بين الذاكرة كمادة ، والذاكرة الحقيقية التي تصور تياراً متصلاً . غير

أن هذا التصور لوظيفة الذاكرة غير صحيح ، فقد أثبت بيرجاييه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المثجل ، ومعنى تأجيل الفعل حدوث القطاع في تيار الشعور والذي كرى الخالصة التي يقول بها برجسون لا أساس لها . والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته في المدة ولا تقوم على الواقع النفسية ، وفي هذا دور ظاهر . فالاعتبارات النفسية هي الأخرى لا نسمح لنا أيضاً بهذا التصور للزمان على أنه متصل .

والسؤال الذي يجب علينا أن نضعه بعد ، هو : إذا كان الزمان على هذا النحو ، فكيف نفرق فيه بين ماض وحاضر ومستقبل ؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود الماهوي وهو ينتقل إلى حال الآلية بواسطة دخول الزمان فيه . وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار : الإمكان ، والفعل والتحقق بالفعل ، أما الإمكان فعناه أن الوجود الذاتي في حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه ، وهو ساق على الراجع بالضرورة لا كما يزعم برجسون ، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن ، أي يدل على شيء يجري حدوثه ، أي يدل على الحضور المباشر ، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق ، أي بإزاء شيء قد كان . فهذه العملية تتضمن إذن : الفعل بوصفه ممكناً « سيكون » والفعل بوصفه حادثاً يجري كائناً ، والفعل بوصفه شيئاً « قد كان » . — « سيكون » معناها المستقبل ، « وقد كان » معناها الماضي ، « وكائن » معناها الحاضر . وبهذا المعنى نفرق بين ماض وحاضر ومستقبل ، فأبناات الزمان الثلاثة ذوات معان وجودية خالصة .

ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بمحالة زمانية .

ومادام كل وجود فعلاً ومادام كل فعل يقتضي الزمن بالزمان ، فكل وجود متزمن بالزمان .

أما وضع السرمدية في مقابل الزمان فوهم لا مبرر له . إذ لا وجود إلا مع الفعل ، ولا فعل إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ، ولا فعل

إلا وينتهي إلى تحقيق شيء فعلا. والإمكان ، والفعل إبان التحقق ، والتحقق فعلا هي آتات الزمان . فلا وجود إذن إلا بالزمان . وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم . ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان — وهي محاولة لاصلة لها بتحقيقة الوجود الحى ، وعلينا أن نتجنبها . فكل إحالة إلى وجود غير زمانى ، إحالة إلى اللائى . وجود أو لا وجود ، تلك هي للسألة هنا أيضا .

فإن كان وجود ، فلا بد من الزمان ، أما من دون الزمان ، فليس ثمة وجود . ولا واسطة بينهما .

أما من الأولوية بين آتات الزمان ، فالرأى بإزائها قد انقسم كما هو طبيعى إلى ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمدى . ولذا يجعل الأولوية والأولوية معاً للحاضر ، ومذهب يجعلها للماضى وإليه ينسب للتورخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام ، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية ، خصوصاً كيركجور وهينجر .

أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفضيل آت على آت ، بل نؤكد وحدة الآتات الثلاثة وحدة تامة فى تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية . أما الزمانية الزائفة فهى تلك التى تتعلق بأحد هذه الآتات دون الآخر . ذلك أن فكرة التورخ فى الوجود تقضى علينا بهذا .

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين : الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان ، وأن كل موجود لابد متزمن بالزمان ، وتلك هى مانسبيه تاريخية الوجود . والثانية أن كل آت من آتات الزمان مكيف بطابع إرادى ماضى خاص ، فالزمانية إذن كيفية . وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبّر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية .

تلك هى الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزاءه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا إنها غاية للوجود .

فهرس الكتاب

صفحة

١	التطور الفلسفى فى النصف الأول من القرن العشرين
١٤	خلاصة الوجودية
٢٢	كبركجور رائد الوجودية
٣٤	كبركجور : ١ - مذهب ... أو غير مذهب ؟
٤٢	٢ - نظرية الزواج عند الوجودية
٤٨	٣ - خلاصة ثلاثة كتب لكبركجور
٨٣	هيدجر ، زعيم الوجودية
٩١	كارل يبرز
١٠٥	أورتيجا و تمرد الجماهير
١٢٤	أولامونو والمعنى الأسيان للحياة
١٥٣	ألبير كامى (١) أديب الثورة واللامعقول
١٦١	(٢) فلسفة اللامعقول
١٦٩	(٣) فلسفة التمرد والثورة
١٨٢	العارف الروسى ، نقولا بديائف
١٩٢	جبريل مارسل
٢١٤	سارتر (١) فلسفته
٢٢١	(٢) دراساته النقدية
٢٣١	(٣) مسرح سارتر
٢٣٦	خلاصة مذهبنا الوجودى : الزمان الوجودى

الكتب التي صدرت عن دار الثقافة ببيروت من مؤلفات
الدكتور عبد الرحمن بدوي

الزمان الوجودي

موم الشباب

الحوار والنور

من تاريخ الاتحاد في الاسلام

الانسانية والوجودية في الفكر العربي

ارسطو عند العرب

شطحات صوفية

فن الشعر ارسطوطاليس

دراسات في الفلسفة الوجودية

الانسان الكامل في الاسلام

تطلب جميع كتب الدكتور عبد الرحمن بدوي من دار الثقافة

ص.ب ٥٤٣ بيروت



ذیرند کبر کجور



ادموند هسزل



مارتن هيدجر

(م ٧ الفلسفة الوجودية)



فادرل بـسـمـر



اورنجہ ای جاسٹ



أونامونو



أليز لاسي



جان پول سارز

